



ELEMENTI
DI FILOSOFIA

DEL BARONE

PASQUALE GALLUPPI

DA TROPEA

PROFESSORE DI FILOSOFIA NELLA REGIA UNIVERSITA'

DEGLI STUDII DI NAPOLI

Edizione eseguita sull'ultima dell'Autore, con note
del Pubbl. Lett. P. T. S.

VOL. III.

LA FILOSOFIA MORALE—LA TEOLOGIA NATURALE



LIVORNO

GIO. MAZZAJOLI EDITORE

1852

LA FILOSOFIA MORALE

—

CAPO I.

Dell' influenza della volonta' sull' intelletto.

§. 1. Noi abbiamo fatto fin qui l'analisi dell'umana intelligenza. L' uomo non è solamente un essere che conosce; ma eziandio un essere che opera, ed il principio delle sue operazioni è la sua volontà. La scienza della volontà, può chiamarsi *filosofia pratica*, come quella dell' intelletto può chiamarsi *filosofia teoretica*. La filosofia può, in conseguenza, definirsi: *la scienza del pensiere umano.* Intendo per *pensiere* non solamente tutte le modificazioni passive ed attive, che accadono nel nostro spirito, e delle quali abbiamo coscienza, ma pure tutte le potenze passive ed attive di siffatte modificazioni.

Tutte le facoltà del pensiere si dividono in due specie; alcune si comprendono sotto la facoltà di conoscere, e si chiamano con nome generale *intelletto.* Così l' intelletto comprende la sensibilità, la coscienza, la immaginazione, l' analisi, la sintesi. Le altre facoltà del pensiere si chiamano con nome cenerale *volontà.* La volontà comprende dunque il desiderio, e la volontà propriamente detta.

Nelle parti antecedenti vi ho spiegato gli elementi della filosofia teoretica, cioè della scienza dell' intelletto: debbo qui spiegarvi gli elementi della filosofia pratica, cioè della scienza della volontà.

§. 2. Nello spiegarvi questi elementi io seguirò lo stesso metodo, che finora ho praticato; cioè vi farò passare gradatamente dal noto all' ignoto.

Che cosa mai, dalle scienze antecedentemente spiegatevi, vi è noto circa la nostra volontà? Voi sapete,

che la volontà dirige le facoltà della meditazione, sapete ancora, che la volontà è mossa dal desiderio. Vi è noto dunque, che la volontà ha un' influenza sul nostro intelletto; e che il desiderio vicendevolmente influisce su la volontà. Ora poichè non può desiderarsi ciò che è ignoto, la volontà dunque influisce sul nostro intelletto, ed il nostro intelletto influisce su la nostra volontà.

Questa scambievole influenza delle due facoltà del nostro pensiere è il primo fatto da cui dôbbiam partire per giungere all' ignoto, che dobbiamo scovrire. Ma questo primo fatto fa d' uopo, che si conosca in tutte le sue circostanze. Esaminiamo dunque distintamente l'influenza della volontà su l'intelletto, e dell' intelletto su la volontà.

§. 3. La nostra vita intellettuale, come più volte abbiamo detto, incomincia dai sentimenti. La sensibilità è la prima potenza del nostro intelletto; ma essa è una potenza passiva. Lo Spirito è passivo nella sensibilità; poichè le sensazioni nascono in lui dall' azione degli oggetti sensibili, su gli organi sensorj del proprio corpo: posta, in conseguenza, questa azione, non dipende mica dalla volontà, che lo spirito provi, o che non provi la sensazione; e che provi questa sensazione piuttosto che un'altra. Lo spirito a questo riguardo niente può cambiare nelle proprie sensazioni. Non dipende da lui ne'forti calori estivi l'essere in certe circostanze affetto, o il non esserlo dalla sensazione di calore: nè negl' intensi freddi dell'inverno l' essere in certe circostanze affetto, o il non esserlo dalla sensazione di freddo. Non dipende da lui, bevendo un dato medicamento, di evitare la sensazione di amarezza, che questo gli produce. Posta dunque l' azione degli oggetti esterni su certi organi sensorj. la sensazione che nasce è necessaria, ed indipendente dalla volontà.

Ma nulla di meno lo spirito esercita un certo impero su la propria sensibilità, in forza di quello, che

egli esercita sul proprio corpo. Per poter nascere alcune date sensazioni è necessaria l'azione degli oggetti sensibili su certi organi sensorj del proprio corpo; ora lo spirito può esporre, o pure sottrarre i proprj sensi all'azione dei corpi esterni; e quindi procurarsi, o privarsi di alcune date sensazioni.

Nel nostro corpo fa d'uopo distinguere due specie di moti, alcuni sono necessarj, cioè indipendenti dalla propria volontà, tali sono, per esempio, la circolazione del sangue, i moti della digestione, quelli necessarj alla vita, quelli del cuore, e de'polmoni ec.: altri sono volontarj, e dipendono dalla volontà, tali sono per esempio il parlare, lo scrivere, il camminare ec. Ciò premesso l'esperienza c'insegna, che lo spirito, volendo far nascere in sè alcune date sensazioni, può, producendo certi moti volontarj nel proprio corpo, esporre questo all'azione degli oggetti esterni, idonea a farle nascere. Così, se voglio far nascere la visione del mare, mi condurrò alla marina, ed ivi dirigerò i miei sguardi al mare. Se voglio vedere il Cielo stellato, mi condurrò in una notte serena all'aria aperta, e rivolgerò i miei sguardi alla volta del Cielo.

Similmente, allora che prevedo dover nascere certe date sensazioni, stando il mio corpo in certe date posizioni, dalle quali posso con moti volontarj toglierlo, e non lo tolgo; queste sensazioni sono, a tal riguardo, dipendenti dalla volontà. Così se entrando in un tempio mi accorgo, che un predicatore sale sul pergamo per fare un discorso: dipendendo dalla mia volontà il rimanere nel tempio, o l'uscirne, se vi rimango, tutte le sensazioni di suono, che nascono nel mio spirito dal discorso pronunciato dal sacro Oratore, possono a tal riguardo considerarsi come volontarie; poichè io poteva togliere il mio corpo all'azione propria a produrmi certe date sensazioni, ed io non l'ho fatto.

Da ciò segue, che bisogna distinguere due specie di sensazioni, *le sensazioni involontarie, e le sensazioni*

volontarie. Le prime son quelle, che lo spirito non prevede, di dovere in certe circostanze nascere: le seconde sono le sensazioni prevedute. Mi determino di andare al passeggio in una strada a me nota: ivi all'improvviso vedo un uomo che cade morto sul suolo: è chiaro, che le sensazioni della strada son volontarie; ma che quelle della morte improvvisa di questo uomo, perchè non prevedute, sono involontarie.

Segue ancora, che bisogna distinguere le azioni postive dalle *omissioni*. Alcune sensazioni son volontarie, perchè si fanno alcuni moti volontarj per averle; altre sono volontarie, perchè non si fanno alcuni moti volontarj, che ne impedirebbero la nascita. Sotto questi due aspetti i moti naturali sono ancora sotto una certa influenza della nostra volontà.

I moti naturali, che nascono nel nostro corpo dopo il cibo, dopo le bevande, dopo una camminata, sono mediatamente volontarj, perchè effetti di moti volontarj, e perchè io potrei impedirne la continuazione, dandomi la morte.

Tanta è l'influenza della nostra volontà su tutto il sistema della nostra vita! Sarebbe da desiarsi che coloro, i quali accusano spesso la Provvidenza de' mali che soffrono, riflettessero bene a questa influenza della volontà su la nostra vita (1).

(1) Questa riflessione del ch. A. non so quanto possa suonar bene all' orecchio di alcuni, specialmente dopo il discorso antecedente: *potrei impedirne la continuazione* (dei moti naturali), *dandomi la morte*. Che lamentarsi della Provvidenza nei mali, anche quando non vi abbiamo contribuito colla nostra volontà, sia pessimamente fatto, è vero; ma non ne viene che, senza lamentarsi per non soffrirli, ci dobbiamo dar piuttosto la morte. — Questa non è al certo la conseguenza che l'A. vuole che qui si deduca; ma bensì che dalla maggior parte dei mali che ci affliggono siamo noi stessi gli autori col cattivo uso della nostra volontà. Troppo è cognita l'integerrima morale del gran filosofo calabrese, che ad una profonda e vastissima dottrina unisce una religiosità esemplarissima, talchè non deve nascer verso di lui sì ingiusto sospetto: ma ho creduto far tale avvertenza per qualche inesperto giovine che credesse

Se vi sono sensazioni involontarie, e volontarie, e se alcune sensazioni sono per noi piacevoli, altre dispiacevoli, e se finalmente il desiderio e l'avversione, o sono lo stesso dolore, o pure nascono in seguito di essi, segue, che vi sono de'desiderj volontarj e degli involontarj (1).

§. 4. Quando una moltitudine di sensazioni nasce nel nostro spirito, può avvenire, o che alcune sieno più vive dell'altre, o che tutte sieno uguali: nell'una e nell'altra supposizione lo spirito può esercitare la sua influenza sul grado delle sensazioni, rendendo più languide o le sensazioni più vive, o quelle ugualmente vive delle altre: e ciò può eseguirlo dirigendo la propria attenzione ad altri oggetti. Allora che si dirige l'attenzione ad alcuni oggetti, la coscienza delle percezioni di questi si rende più viva della coscienza delle percezioni degli altri; e ciò può avvenire, sia rimanendo la stessa coscienza di quelle sensazioni, all' oggetto delle quali non si attende e rendendosi più viva quella delle altre a cui si attende: sia divenendo insieme, e più languida la coscienza delle prime, e più viva o intenza quella delle seconde. Mi trovo in una gran società, in una galleria: qual moltitudine di sensazioni ha luogo in me! io posso renderne alcune molto languide, o attendendo ad altre sensazioni o pure ad una serie di fantasmi, che ha luogo nel mio spirito.

qui insinuarsi, sebbene non svelatamente, l'orribile dottrina del suicidio, tanto contraria alla sana filosofia ed alle leggi divine ed umane.

(1) Questa teoria malintesa può urtare alcuni, poichè nel senso più ovvio e comune ogni desiderio si giudica volontario se non nella sua origine, almeno per non aver distratta la mente dall'impressione che un oggetto ha prodotta, anche senza un antecedente atto di volontà. Però per contentare questi meticulosi sarebbe bene osservare che il desiderio come *forte impressione piacevole* ec. può essere involontario in principio, e cessa di esserlo quando avvertita tale impressione la volontà vi si trattiene.

In questi modi la volontà influisce su la sensibilità, e perciò su la coscienza.

§. 5. Nella psicologia abbiamo detto, che le facoltà elementari della meditazione sono l'analisi e la sintesi: e che tutte e due queste facoltà sono dipendenti dalla volontà. Dalla volontà dipende il dirigere l'attività intellettuale su di un dato oggetto, o su di una parte di esso, e di concentrarvela.

Nella psicologia abbiamo inoltre osservato che un certo atto di analisi è necessario, per aver luogo l'immaginazione, e che i diversi legami posti dall'attenzione fra le nostre percezioni, sono la causa dei diversi fantasmi, che nascono in seguito nel nostro spirito.

Ma questa influenza della volontà su l'analisi e su l'immaginazione, merita di essere più ampiamente spiegata.

Pel potere di astrarre, che ha lo spirito, la volontà produce tanti piaceri, e dispiaceri fattizj. Per qual ragione, in effetto, il piacere sperato è maggiore del piacere sentito? Ciò avviene, perchè lo spirito allontana la sua attenzione da ciò che vi ha di difettoso nell'oggetto, e la dirige solamente a ciò che vi ha di bene; e così egli crea, secondo la bella espressione di *Elvezio*, delle rose senza spine. Ma nel fatto il piacere va unito con tutto ciò, che egli è contrario, e non si trova tale quale è nella speranza, cioè senza il mescolamento delle pene, che l'accompagnano. Se per caso un uomo povero entra nella galleria di un uomo ricco, ove si dà una gran festa: allora colpito dall'illuminazione, dalla magnificenza dei mobili, dalla brillante comparsa de'convitati, e dall'armonia della musica, egli esclama in sè stesso: oh quanto è felice il ricco! La felicità di lui è tanto superiore alla mia, quanto la magnificenza di questa galleria è superiore alla povertà del mio tugurio. Intanto egli s'inganna, perchè non vede esser la vivacità dell' impressione che riceve in parte l' effetto della novità, ed egli fa

astrazione da tutte le cure, e da tutte le pene con cui si comprano da'ricchi i loro piaceri. Il potere di sapere da una condizione differente della propria, i mali che non si sono provati, rende sempre l'uomo invidioso della condizione altrui (1).

I primi atti di attenzione o di analisi, hanno la loro origine, come abbiamo detto nella psicologia, nell'impressioni esterne: alcune fra le nostre sensazioni destano il desiderio: questo muove la volontà, la quale concentra l'attività dello spirito su l'oggetto del desiderio, o dell'avversione: da questi atti d'analisi seguono i primi fantasmi, o le prime associazioni; le quali perciò, sebbene possano riguardarsi come volontarie, sono naturali, e bisogna distinguerle dalle associazioni arbitrarie. Lo spirito ha nulla di meno un impero su le associazioni delle sue idee, in modo che una massima parte dipende dalla sua scelta. Noi nasciamo, per cagion di esempio, in mezzo ad alcune società, che parlano una data lingua: questa nascita non dipende dalla nostra scelta: le associazioni, in conseguenza, che ci rendono intelligibile il linguaggio patrio, sono in gran parte naturali. Io dico in gran parte, perchè possiamo in seguito di proposito fare uno studio, per apprendere bene la propria lingua. Ma quando ci determiniamo volontariamente allo studio di alcune lingue straniere, le associazioni, che ci rendono intelligibili siffatte lingue, debbono riguardarsi come interamente dipendenti dalla nostra scelta, e perciò come arbitrarie.

(1) Però si verifica l'antico detto: *Nemo sua sorte contentus:* ma bisognerebbe aver sempre in mente questi versi dell'immortal Metastasio:

Se a ciascun l'interno affanno
Si leggesse in fronte scritto,
Quanti mai che invidia fanno
Ci farebbero pietà.

e tal riflessione, quanto mal umore toglierebbe da questo misero mondo!!

Siccome abbiamo distinto le sensazioni involontarie dalle volontarie; così fa d'uopo distinguere i fantasmi involontarj dai volontarj. Se volendo richiamare nella mia memoria alcuni fatti, leggo uno scritto in cui questi sono descritti; se rivolgo la mia attenzione ai monumenti, che me li risvegliano, i fantasmi che hanno luogo in queste occasioni, sono volontarj. Ma se camminando m'incontro casualmente in un uomo, che ho veduto in un tempio; il fantasma del tempio che in tal caso si produce nel mio spirito, è involontario.

Da ciò segue, che la volontà ha ancora un certo impero su la memoria. Quando noi vogliamo far cadere in dimenticanza certe cose, dobbiamo evitare, di prestare attenzione a ciò, la percezione di cui è stata associata col fantasma, che non si vuol riprodurre; la dimenticanza può dunque esser volontaria. Quando vogliamo ricordarci facilmente di alcune cose, ripetiamo spesso l'attenzione alle percezioni, colle quali le percezioni che vogliamo riprodurre, sono associate. L'immaginazione dipende dalla sensibilità e dall'analisi: la volontà esercita quell'impero su l'immaginazione, che esercita su la sensibilità e su l'analisi.

§. 6. Nella psicologia vi ho detto, che il giudizio è un prodotto delle due facoltà elementari della meditazione, cioè dell'analisi e della sintesi. Vi ho detto ancora, che queste facoltà sono, nel loro esercizio, sotto la direzione della volontà: il giudizio è dunque ancora sotto l'influenza della volontà.

Ma tosto che la volontà determina l'attività intellettuale ad alcune date comparazioni, la percezione di un determinato rapporto fra il soggetto ed il predicato è un fatto necessario ed indipendente dalla volontà medesima.

Io posso chiudere gli occhi, ed aprirli, ma tosto che la volontà si determina ad aprirli, la impressione della luce è necessaria, ed indipendente dalla volontà. Si propongono ad un Aritmetico due numeri per sommarli insieme: egli può farne l'addizione, e può non

rla; ma tostochè si determina a farla, non dipende iù da lui il vedere in risultamento un numero piuttosto che un altro.

Per porre della precisione nel nostro linguaggio iremo dunque, che la comparazione è volontaria; ma he il risultamento della comparazione è necessario.

I Cartesiani estendono molto al di là del giusto l'impero della volontà su i nostri giudizj: eglino pretendono che i giudizj sieno atti della nostra facoltà di volere, non mica della nostra facoltà di conoscere. Questa dottrina mi sembra falsa. Il giudizio, nel suo risultamento, è la percezione del rapporto tra il soggetto ed il predicato, e le percezioni appartengono alla nostra facoltà di conoscere. La volontà influisce su la nostra facoltà di conoscere, ma le percezioni, che risultano dalla direzione di questa facoltà, sono fatti necessarj, ed indipendenti dalla nostra volontà. Questa verità è attestata dall'intima coscienza. Chi mai può dire che egli non percepisca necessariamente la uguaglianza fra due volte due, e quattro? Chi può negare, che questa verità, *due preso due volte è quattro*, sia una verità indipendente dalla nostra volontà? Ma dicono i cartesiani, giudicare, che un pensiere sia vero, o che sia falso, e dare il suo consenso ad una proposizione o rifiutarlo, sono una medesima cosa. Ora dare il consenso ad una proposizione o rifiutarlo è la stessa cosa che abbracciarla o rigettarla: due atti che appartengono alla volontà. Rispondo che questo argomento è fondato sopra alcune nozioni oscure. Facciamo l'analisi dell'atto del giudizio: per farla esaminiamo le parti della proposizione, la quale è l'espressione del giudizio. Le parti della proposizione, sono il soggetto, il predicato, ed il segno della affermazione o della negazione. Per fare il giudizio è dunque necessario, che la mente abbia separatamente le nozioni del soggetto e del predicato, e per tale oggetto è necessaria l'azione delle facoltà meditative: dopo di ciò è necessaria la comparazione del predicato col soggetto, comparazione

che è un atto di quella facoltà, che abbiamo chiamata sintesi: in seguito di questa comparazione nasce la percezione del rapporto: dopo tal percezione lo spirito riunisce in unità sintetica il soggetto, il predicato, ed il rapporto fra il primo ed il secondo: egli riguarda queste nozioni come costituenti un tutto, e le abbraccia in una comune attenzione. Questa unione essendo un atto della meditazione, e propriamente della sintesi, e questa eseguendosi perchè noi vogliamo meditare su di un dato oggetto, da ciò è nato, che si è confuso il voler meditare col risultamento della meditazione che è il giudizio nel suo termine. Dare il consenso ad una proposizione è unire in un' unità sintetica il soggetto, il predicato, ed il rapporto fra il primo ed il secondo, e questa unione appartiene alla facoltà che medita, non a quella che vuol meditare. Il giudizio è dunque un atto dell'intelletto non della volontà; e la dottrina cartesiana sul giudizio è falsa.

Ma, replicano i filosofi che combattiamo, il consenso ad una proposizione differisce dalla conoscenza del soggetto, del predicato, e del rapporto fra l'uno e l'altro. Questo consenso non è dunque un atto dell'anima che conosce, ma un atto dell'anima che vuole. La prova di questa differenza è, che noi possiamo conoscere questa proposizione intera: *le stelle sono in numero pari*, senza affermare, che esse sono effettivamente tali, il che prova essere l'affermazione un atto distinto dalla conoscenza.

Questo raziocinio non prova cosa alcuna contro di noi. Abbiamo detto, che il giudizio consiste nell'unire in unità sintetica il soggetto, il predicato, ed il rapporto fra il primo ed il secondo. L'avere dunque le nozioni del soggetto, del predicato, e del rapporto, non è la stessa cosa, che l'unirle in unità sintetica. Inoltre l' intendere il senso di questa proposizione, *le stelle sono in numero pari*, non è la stessa cosa che il formare il giudizio da essa espresso.

Elvezio il quale si sforza di spiegare tutti i fatti

morali per mezzo dell'interesse dice, che se noi avessimo interesse di negare le verità matematiche, le negheremmo. Io convengo. che l'uomo può negare colle parole le verità le più evidenti; ma non posso ammettere, che lo spirito umano possa percipere un rapporto di convenienza fra due idee ripugnanti, nè un rapporto di ripugnanza fra due idee identiche: ma dell'influenza delle passioni sull'intelletto parleremo più ampiamente appresso.

§. 7. Se la nostra facoltà di analisi, come abbiam osservato di sopra, ha una grande influenza ne'nostri piaceri, e ne'nostri dolori fattizj, le due facoltà di analisi, e di sintesi, riunite ne esercitano una maggiore; e con ciò la nostra volontà si crea de'piaceri fattizj, di cui sono incapaci gli animali, che, come abbiamo spiegato nella logica mista, son privi di queste facoltà meditative. In forza delle accennate facoltà il poeta, ed ancora l'oratore facendo astrazione da ciò che vi ha di difettoso e di dispiacevole in un oggetto, fissando l'attenzione su di ciò che vi ha di piacevole e di bello, e riunendo insieme questi prodotti dell'analisi, crea colla sintesi un oggetto, che fa su l'animo la più viva impressione. Chi presenterebbe su la scena un'azione tragica nello stesso modo, in cui è accaduta, cadrebbe nel pericolo di annojare gli spettatori: il poeta toglie coll'analisi da questa azione tutto ciò che non può fare una viva impressione; egli vi unisce per sintesi tutto ciò che è più capace di produrvela. Ma torneremo su di questo argomento.

Osservo con *Hume*, che questa influenza della volontà sul nostro intelletto è un fatto della nostra natura: esso è pel nostro spirito una verità sperimentale e contingente: noi non vediamo nella nozione della causa che è la volontà, quello dell'effetto, cioè di una modificazione nella facoltò di conoscere: vediamo, che questi due fatti sono costantemente uniti; ma non vediamo il modo della loro unione: nello stesso modo che non vediamo alcuna connessione fra l'atto

del volere scrivere, ed il moto corrispondente a questo atto.

La cognizione dell'influenza della volontà su l'intelletto è della più alta importanza. Da questa influenza nasce la distinzione, di cui parlano i moralisti, fra l'ignoranza *vincibile* o volontaria, e l'ignoranza *invincibile* o involontaria: e la distinzione ancora fra l'errore *vincibile* o volontario, e l'errore *invincibile* o involontario. L'ignoranza è vincibile, quando non si pongono in opera, per dileguarla, i mezzi che sono in nostro potere; ella è invincibile, quando i mezzi per dileguarla non sono in nostro potere. L'errore, il quale nasce dall'ignoranza vincibile, è vincibile, quello poi, che nasce dall'ignoranza invincibile, è invincibile. Sono in una gran città ove vi sono le scuole delle scienze, ove volendo posso leggere de'buoni libri; se tralascio, potendo, d'istruirmi, una siffatta ignoranza sarà vincibile e volontaria: l'errore, che da questa ignoranza potrà derivarne, sarà eziandio vincibile e volontario. Ma un uomo si trova in un luogo privo di mezzi per istruirsi, ed ancora per recarsi altrove; l'ignoranza in cui egli sarà, si dee riguardare come invincibile ed involontaria.

Lo stesso non sempre dee dirsi dell'errore, che da tale ignoranza nasce. Il potere della volontà per evitare l'errore, è maggiore di quello per evitare l'ignoranza. Vi sono effetti, per cagion di cui ignoriamo le cause: questa ignoranza può essere invincibile. Ma se senza alcun motivo addurremo per causa di tali effetti una causa immaginaria, l'errore sarà vincibile. Gli antichi potevano invincibilmente ignorare, che la pressione dell'aria atmosferica era la cagione della salita dell'acqua nelle trombe vôte. Ma il loro errore era vincibile, quando adducevano per causa di tal salita, l'errore della natura pel vôto. Noi possiamo astenerci di pronunciare un giudizio, quando ci mancano i motivi legittimi per appoggiarlo. L'errore pel nostro spirito non è tanto necessario, quanto comunemente

si crede; ma vi sono certi limiti nella nostra facoltà di conoscere, che ella non può oltrepassare giammai.

CAPO II.

Dell' influenza dell' intelletto su la volontà.

§. 8. Se l'influenza della volontà nell' intelletto è un fatto, quella dell'intelletto nella volontà è un altro fatto. La volontà è mossa dal desiderio, e questo suppone le percezioni, poichè non può desiderarsi ciò che è ignoto.

Ma con ciò sembra, che si faccia un circolo, mentre si fa dipendere la volontà dall'intelletto e l'intelletto dalla volontà. Se si riflette attentamente su la quistione, che ci occupa, si vede chiaramente che non vi ha quì alcun circolo, e che si pongono i fatti intellettuali nel loro ordine naturale. Suppongasi, che un oggetto produca in noi un'impressione piacevole: questa sensazione, se non è lo stesso desiderio, produce il desiderio di averla isolata: un tal desiderio determina il volere di avere isolata la sensazione di cui parliamo: da questo volere segue l'attenzione dell'anima su l'oggetto piacevole. Ora la sensazione piacevole appartiene alla sensibilità, e perciò all'intelletto; l'atto del volere dipende dunque dall'intelletto. L'attenzione all'oggetto appartiene alle facoltà di analisi, e perciò all'intelletto; e questa attenzione fu determinata dalla volontà: la volontà influisce dunque nell'intelletto. La sensazione dell'oggetto piacevole influisce perciò nella volontà; e questa influisce su l'attenzione verso di questo oggetto. In ciò, come vedete, non vi ha alcun circolo; poichè non è la stessa modificazione della facoltà di conoscere, la quale sia condizione dell'atto di volere, ed insieme condizionale dello stesso.

La volontà sotto certi riguardi dipende dall' intelletto, e sotto certi altri riguardi influisce nell'intel-

letto. Diamone un altro esempio: voglio conoscere la fisica: prendo un libro che tratta di questa scienza: leggendolo mi accorgo, che per bene conoscere la scienza fisica, fa d'uopo avere una qualche conoscenza delle matematiche pure; ciò mi determina a studiarle. Qui si vede ancora sensibilmente la vicendevole influenza della volontà nell' intelletto, e dell'intelletto nella volontà.

La nostra vita intellettuale incomincia da'sentimenti; questi essendo piacevoli o dispiacevoli determinano lo sviluppo dell' attività dell' anima. Da ciò segue, che l' intelletto è il primo ad esercitare la sua influenza su la volontà; e che non può darsi alcun atto di volere senza percezione; laddove si possono, e si danno difatto percezioni indipendentemente da qualunque atto di volontà. Questa diversità fra le due influenze dee esser notata.

§. 9. La volontà dipende dal desiderio. Ma che cosa è mai il *desiderio*? Alcuni filosofi credono di darci una nozione chiara ed esatta del desiderio dicendo, che esso è *l' inclinazione dell' anima verso un dato oggetto.*

Wolfio ci avverte, che ciascuno sente in sè stesso che cosa sia questa inclinazione, quando l' anima è affetta da' desiderj. Ella consiste, soggiunge questo filosofo, nello sforzo di cambiare la percezione presente nella percezione preveduta; e può perciò definirsi: *la tendenza ad una percezione preveduta.* Ma questa spiegazione del desiderio suppone, che noi abbiamo una nozione di ciò che dicesi *tendenza*, applicando questo vocabolo all' anima.

Nello spirito non osserviamo moti, ma alcune modificazioni, delle quali abbiamo coscienza, e le quali chiamiamo con vocabolo generale *pensieri*. Lo spirito è passivo in alcuni pensieri, attivo in alcuni altri; il principio delle sue azioni chiamasi volontà: la volontà suppone come condizione il desiderio: questa condizione dispone la volontà ad operare, purchè non vi

sia un impedimento; il desiderio è dunque una disposizione precedente agli atti della volontà! Ma che cosa è mai questa disposizione? Se per essa s'intende una percezione piacevole o dispiacevole, io ho una nozione del desiderio: ma se s'intende qualche altra cosa, non so certamente che cosa sia il desiderio. Che cosa può mai denotare il vocabolo d' *inclinazione* applicato allo spirito? Questo vocabolo può esprimere, applicato ai corpi, la direzione di una linea relativamente ad un'altra linea, o ad un piano: così diciamo che i gravi abbandonati a sè stessi si muovono per una linea perpendicolare all'orizzonte. Non so qual cosa potrebbe esprimere applicato all'anima (1).

(1) Ecco ciò che risponde all' A. il ch. P. Luigi Taparelli gesuita nella sua bell' opera *Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto* (Palermo 1840 Stamperia di A. Muratori).

Tutto il linguaggio *psicologico*, incominciando dal nome stesso di *spirito*, soggetto di tutta la psicologia, è tutto una terminologia materiale; nè il popolo nè i filosofi, anche i più risoluti a sterminare le metafore, seppero finora abolire interamente le analogie del linguaggio spirituale col materiale; e lo stesso egregio professore di cui esaminiam la opinione, nell' atto che scomunica il *moto* e la *tendenza*, che cosa vi sostituisce? il *pensiero*, il quale non è finalmente se non un *pensare* ossia *pesare*. Or io non veggo perchè l' animo possa più agevolmente assomigliarsi ad una bilancia che *pesa*, che ad un cavallo che *corre* e *tende* al palio; l'una e l'altra espressione è ugualmente metaforica nella sua origine, e se falsa è la seconda, sarà ugualmente la prima. Frattanto il fatto ci dimostra esser naturale all' uomo usar tali forme di dire; e sì naturale che non sa nè può, tutto che vi si studi, parlare altrimenti. Dovrem noi dunque inferirne che la natura lo pose nella dura necessità di perpetuamente spropositare? . . E poichè il fatto costante del linguaggio mi dice che la volontà è una *tendenza* ed ha un *moto*, domanderò alla filosofia non già *se vi sia*, ma *qual sia* quel principio d' identità per cui vero è il vocabolo, sia che al corpo si applichi o allo spirito.

Se incomincio a meditare sul *moto* del corpo e domando alla filosofia che cosa ei sia, ella mi fa osservare il moto essere nel corpo una mutazione di luogo, ossia un atto con cui un

§. 10. La dottrina, la quale pone il desiderio nelle percezioni piacevoli e dolorose, sembra presentare varie difficoltà. In primo luogo pare, che il desiderio

corpo passa da un luogo ad un altro. Ma questa voce *luogo* che cosa mi esprime? nulla più che una rolazione nello spazio *concreto*, o come altri dicono *reale*. Il moto attivo del corpo è dunque un atto con cui il corpo cangia le relazioni sue nello spazio concreto. Questo *atto* dura finchè il corpo non sia giunto al termine a cui egli *tende*, e che dà compimento alla sua *tendenza*. Ma che intendo io nel dire *tendenza* del corpo? Ognun vede che se il muoversi è l'atto di chi *tende*, la *tendenza* è il principio ossia la causa del muoversi; ma non del muoversi comunque: *tendere* è voce relativa ed include l'idea di un termine a cui si tenda. L'analisi dunque del moto corporeo mi presenta cinque idee, 1. del corpo che agisce, 2. del principio con cui agisce che suol dirsi *forza*, 3. della relazione locale (ossia del *punto*) *da cui* comincia l'azione, 4. della relazione locale *a cui* è diretta l'azione, 5. della continua mutazione successiva di relazioni locali, o ciò che equivale, del non riposare un momento in una medesima relazione. La forza con cui si muove, si chiama *tendenza* quando si considera ordinata al termine finale, ossia alla relazione ultima a cui dee giungere il mobile.

Or io domando a me stesso: il moto è egli *essenzialmente* congiunto col corpo? certo che no, altrimenti ogni corpo sarebbe in moto; posso dunque sperar dal corpo l'idea di *moto*. E se lo spirito è capace di tutte le affezioni espresse nell'analisi del moto corporeo, meno le affezioni proprie del corpo, potrò giustissimamente applicare allo spirito la voce *moto*. Tentiamo l'applicazione della analisi, e vediamo se ella riesce. Dovrò dunque al *corpo* sostituire *spirito*, alle relazioni *concrete* di *spazio* sostituire relazioni *intelligibili* di *ordine*; il rimanente tutto starà a suo luogo. L'analisi del moto dello spirito mi presenterà dunque: 1. uno spirito che agisce, 2. Il principio con cui agisce, che suol dirsi *forza* o *facoltà*, 3. la relazione di ordine da cui comincia la azione, 4. la relazione di ordine a cui ella termina, 5. la continua mutazione successiva di tali relazioni Se io posso trovar tutto ciò nello spirito avrò un *moto* spirituale, come trovandolo nel corpo ebbi moto corporeo.

Io chieggo dunque al linguaggio volgare un qualche vocabolo che esprima un *moto spirituale*, e mi si affaccia il verbo *discorrere*; veggiamo se al mio spirito quando discorre posso applicare l'idea analitica del moto. Il mio spirito che sta or

upponga l'assenza della percezione piacevole; e che ion possa, in conseguenza, riporsi in questa perce- ione. Ciò mi dà l'occasione di meditare più profon-

liscorrendo, sta egli *correndo* veramente da un punto ad un ltro? Egli è partito dal *corpo moventesi* e vuol giungere al *noto spirituale;* egli ha dunque realmente cangiate le sue re- zioni, o diciam meglio è andato successivamente cangiandole, ad ogni nuovo passo fatto nei raziocinj si è trovato in nuove elazioni colle verità che andavano sviluppandosi sotto lo sguardo lella intelligenza, *facoltà* o *forza* con cui egli cangiava suc- essivamente le sue relazioni, *affine* di giungere a quella in ui avrà riposo. Notatelo bene questo *affine*, giacchè egli vi lice che cosa sia *tendenza* spirituale: abbiam detto pocanzi, voce relativa, e vuol dire — muoversi *affine* di giungere ad in tal punto determinato. —

Abbiam noi dunque trovato nello spirituale tutte le idee di *noto* che si rinvengono nel corporale, 1. il mobile, 2. la for- za, 3. il punto di partenza. 4. il punto di direzione, 5. la suc- essiva mutazione di relazione. Abbiam trovato tutte le idee nclnse nella *tendenza*, giacchè il *moto* si fa *affine* di giungere id un punto determinato. Or io domando perchè mi sarà vie- ato di usare il vocabolo dove rinvengo la cosa? forse perchè l soggetto è diverso? Ma in tal caso tutti gli aggettivi dovranno appropriarsi ad un solo sostantivo, o almeno ad una sola spe- cie, nè più potrò dire *tre* proposizioni di *tre* libri diversi, giacchè la proposizione è un essere corporeo; il *tre* dovrà dunque usarsi esclusivamente o per l'uno o per l'altro.

No: l'uomo *essere composto ma uno*, non può parlare senza associare necessariamente in una perfetta unità il doppio or- dine di cui egli ritrova il principio in sè stesso e gli obbietti in ambedue gli ordini di esseri che egli conosce. Se la primi- tiva significazione dei vocaboli nasce dall'ordine sensibile, ciò avviene perchè il senso è il primo che desta le nostre facoltà id operare secondo la loro natura. Ma in quella guisa che sa- rebbe erroneo l'inferire dalla precedenza cronologica delle no- zioni sensibili la nullità delle spirituali; così daremmo in errore se dalla precedente significanza materiale dei vocaboli inferis- simo che essi non hanno veramente un significato spirituale. Il linguaggio ci fu dato per esprimere tutte le nostre idee, dunque tutte realmente le esprime, sieno esse spirituali o ma- teriali. Anzi ardisco aggiungere, come ogni metafisico insegna, che egli è più necessario allo spirito che al senso. Talchè se un equo giudice udisse un giorno le idee sensibili intentar lite alle spirituali per appropriarsi esclusivamente il linguaggio,

damente su la natura del desiderio. Supponiamo, che avendo avuto una sensazione piacevole si desti in me il desiderio di averla di nuovo, ecco i fatti che accadono nel mio spirito: il fantasma di questa sensazione dee nascere in me: un tal fantasma in sè stesso considerato, ed isolatamente dalle altre circostanze, che l'accompagnano, dee essere piacevole. Ma lo spirito percepisce come assente l'oggetto della sensazione piacevole: questa percezione dell'assenza dell'oggetto piacevole è dispiacevole. Se l'oggetto piacevole sarà riguardato come presente in un tempo futuro, questa percezione, che riguarda come futura la sensazione piacevole, è piacevole ancora; ella è più o meno piacevole, secondo che lo spirito è più o meno sicuro, che tal sensazione rinascerà; e secondo che il tempo in cui si pensa che rinascerà è meno o più lontano dal tempo presente: lo stato di desiderio è dunque uno stato misto, in cui lo spirito è affetto insieme da modificazioni piacevoli e dispiacevoli.

Tutte queste proposizioni sul desiderio son confermate dall'esperienza. Quando i fantasmi relativi alle sensazioni piacevoli hanno luogo ne' sogni nei

ben potrebbe esser tentato di condannarle nelle spese, e ricordar loro la parentela che esse hanno sì stretta cogli *animali non parlanti*, e che, come nell'esistenza l'uomo incomincia principalmente nel materiale e si perfeziona principalmente nell'ordine spirituale, così la sua espressione quando è ancor rozza nel nascere ha *principalmente* un significato materiale, ma giunta a perfezione ha *principalmente* un significato spirituale.

Mi permetta dunque la filosofia che io usi le parole di *tendenza* e di *moto* spirituale, che natura mi pose sul labbro; ognun può capir ormai ciò che io intenda nell'adoprarle quando dico —*la mente, la volontà, si muove*— voglio significare che ella sta in atto di cangiare le sue relazioni; quando dico che ella *tende*, voglio significare che ella *si sforza di muoversi per* giugnere alla tal relazione; quando parlo delle sue *tendenze*, parlo di quei conati con cui ella si sforza di giungervi.

quali, come abbiamo detto nella psicologia, lo spirito è passivo, e non hanno luogo i giudizj sull' assenza dell' oggetto piacevole; i fantasmi equivalgono allora alle sensazioni piacevoli. Supponiamo, che desiderando di rivedere un oggetto da cui sono lontano, io intraprenda per rivederlo un viaggio: il piacere che mi produce l' immaginazione della futura visione dell' oggetto desiderato, sarà più grande a misura che sarò più vicino al luogo ove voglio giungere. Un uomo, agitato da desiderj violenti, vorrebbe risecare dalla sua esistenza tutti i momenti, che l' allontanano dall' oggetto desiderato. Tali sono i fatti intellettuali che mi presenta la meditazione sul desiderio.

Osservate che nel caso, di cui abbiamo parlato, tanto le percezioni piacevoli, che le dispiacevoli, spingono la volontà ad operare pel conseguimento dello oggetto, ma vi sono de' casi ne' quali le percezioni dispiacevoli spingono la volontà ad operazioni contrarie a quelle, a cui lo spingono le percezioni piacevoli; e da ciò nasce il conflitto de' desiderj, del quale appresso parleremo.

Ma mi potreste domandare: il desiderio cessa egli allora che la sensazione piacevole ha già avuto luogo nello spirito? Sono affetto dal sentimento della sete, e provo il desiderio di bere: da questo desiderio nasce l' atto del bere, e perciò la sensazione piacevole. Ma bevuto i primi sorsi dell' acqua posso continuare a desiderare il bere, e quindi a voler bere ed a bere: qui ha luogo un secondo stato del mio spirito, o pure una seconda serie di modificazioni; laddove la prima ha cessato tosto che ho provato la prima sensazione del bere; questa seconda serie è della stessa natura della prima: si desidera un secondo bere; da questo desiderio nasce l' atto di volere questo secondo bere: da questo atto nasce il moto del bere. Questo desiderio del secondo bere consiste nel fantasma piacevole del bere. Quando il fantasma del bere non

è più piacevole, il desiderio del bere si dice *esser soddisfatto.*

Son persuaso, che gli spiriti superficiali riguarderanno come minute queste analisi del desiderio; i pensatori nondimeno le riguarderanno come importanti. Dalle stesse risulta, che non ogni percezione piacevole è un desiderio: e che questo suppone non solamente la percezione piacevole dell'oggetto; ma eziandio il giudizio dispiacevole dell'assenza di quest' oggetto. Quando l'oggetto si riguarda come immediatamente vicino, il dispiacere della sua assenza si può quasi riguardare come nullo; io dico quasi, perchè questo dispiacere è un costitutivo del desiderio. Il desiderio non è dunque diverso dalle percezioni piacevoli e dispiacevoli; ma esso è uno stato dell'anima misto di piacere e di dolore.

§. 11. I desiderj dispongono la volontà all'azione: l'effetto di questa azione è il cambiamento dello stato della nostra facoltà di conoscere. La volontà opera sul corpo producendo quei moti che chiamammo volontarj, o immediatamente sull'intelletto; tanto nel primo che nel secondo caso si opera un cambiamento nella facoltà di conoscere: poichè nel primo caso i moti volontarj del corpo destano alcune sensazioni relative allo stato del nostro corpo, e pongono inoltre questo nella posizione di trasmettere all'anima diverse sensazioni relative a'corpi esterni. In qualunque caso dunque l'azione della nostra volontà produce un cambiamento nello stato della nostra facoltà di conoscere. Per tal ragione *Wolfio* ha fatto consistere il desiderio nello sforzo di cambiare la percezione presente nella percezione preveduta. Ma ciò non è interamente esatto. Alcune volte l'oggetto del nostro desiderio è di produrre nell'animo degli altri uomini alcune date momodificazioni, ed in tal caso la volontà agisce per cambiare lo stato della facoltà di conoscere, o di volere negli altri uomini. La madre porge la mammella al suo figliuolo, per destare in lui le sensazioni pia-

cevoli del nutrimento del latte. Il padre travaglia per lo bene essere della propria figliuolanza. L' oratore arringa per persuadere, e per commovere i suoi uditori. Il filosofo scrive, per insegnare la verità al genere umano: egli combatte gli errori per far cambiare lo stato interiore dello spirito degli altri uomini.

Gli esempj che comprovano questa verità ci si presentano incessantemente: ma fa d' uopo esaminare, se il destare certi pensieri nello spirito degli altri sia solamente desiderato come mezzo, per aver noi certe percezioni: o pure se in molti casi sia l'ultimo termine del nostro desiderio. Una tal quistione è della più alta importanza.

§. 12. Una delle cause, che rende perpetue le dispute filosofiche, è il non determinare con chiarezza e precisione lo stato delle quistioni. Ciò è accaduto nella disputa che ci occupa, procuriamo dunque di porre bene lo stato della quistione.

Noi possiamo volere una cosa, perchè ne vogliamo un'altra: allora questa seconda sarà il *fine* delle nostre operazioni, e la prima ne sarà il *mezzo*. Voglio essere in Napoli: per esservi è necessario, che io faccia un viaggio; voglio dunque questo viaggio perchè voglio essere in Napoli: il viaggio si vuole in conseguenza come mezzo: ma l'essere in Napoli si vuol come fine. Da ciò si vede che vi possono essere mezzi di mezzi. Quando una cosa si vuole per un'altra, la prima si chiama *mezzo*, la seconda *fine*; ma questa seconda può ancora volersi per una terza, ella sarà perciò mezzo, e la terza fine. Un mezzo può dunque essere fine relativamente ad un altra cosa. Per andare in Napoli per mare, ho bisogno di una barca; il noleggio di questa è da me voluto pel viaggio: mentre il viaggio è voluto per la mia presenza in Napoli, questo noleggio relativamente al viaggio è un mezzo: il viaggio relativamente al noleggio è fine; relativamente alla mia presenza in Napoli è mezzo.

In questa catena di mezzi e di fini, bisogna che vi

sia un termine, in cui la volontà, per dir così, si riposa e che è voluto per sè stesso, non per un altro. Un tal fine chiamasi dai moralisti *fine ultimo*.

Egli non bisogna confondere il desiderio coll'oggetto desiderato. Il proprio piacere entra in ciascun desiderio, come parte costitutiva dello stesso: ma questo piacere non si dee confondere coll'oggetto desiderato.

Premesse queste nozioni, ecco come bisogna determinare lo stato della quistione: *l'oggetto del desiderio è esso sempre di cambiare lo stato della nostra facoltà di conoscere? In altri termini: il fine ultimo della nostra volontà è esso sempre il cambiamento dello stato del nostro intelletto? questo fine ultimo può egli essere un certo stato dell'anima degli altri uomini?*

Determinato con precisione lo stato della quistione, consultando con la buona fede la testimonianza della coscienza mi sembra facile il risolvere la quistione proposta. Quando io vedo cader nel fuoco, o in un fiume un fanciullo, non penso certamente a me, obblio anzi me stesso, cerco di ajutarlo, e sono fuori di me colla mente, colla volontà, coll'opere (1). Ecco un linguaggio fondato in un sicuro senso, e sul fatto: l' opposto non è fondato che sopra inesatte sottigliezze.

Si può egli negare, che la compassione per l'altrui miseria sia un' affezione primaria e naturale del cuore umano? (2) Non sarebbe lo stesso che negare i fatti

(1) In questo ed in simili casi l'azione che ha luogo è irriflessiva, e perciò secondo me, non si può decidere se provenga dal proporsi per fine il bene altrui.

(2) Che la compassione per l'altrui miseria sia un'affezione *primaria e naturale* del cuore umano temo che non sarà ammesso da molti, se pur non si voglia intendere che più o meno si trova in tutti gli uomini. Questa anzi che esser primaria, nasce dall' associazione delle idee. *Non ignara mali, miseris succurrere disco* dicea Didone ad Enea; e tale è presso a poco il discorso che ognuno fa o può fare, quando sentesi commosso all'altrui sventure. L'uomo che poco o nulla soffre suol essere espitato. Ma poichè tutti naturalmente provarono de' mali, la

ntellettuali i più luminosi? Gli esempj di quelle persone, che la più violenta scossa provano all'aspetto i un uomo, che venga giustiziato, e maggiormente i un uomo, che innocentemente soffre, dimostrano enza dubbio l'esistenza di questa originaria qualità ello spirito umano. Alcuni in simili casi cadono in eliquio, ed altri impallidiscono anche solo nel veder pargere il sangue di una bestia.

Ogni benchè leggiera considerazione ci assicura che ueste percezioni dolorose sono indipendenti dalla ostra volontà; nello stesso modo che è indipendente alla nostra volontà il dolore cagionatoci dal cadere i una pietra, lo è il dolore cagionatoci dal vedere doloroso stato di un altro. Sono costretti talvolta sparger lagrime alla vista delle altrui sofferenze uegli stessi tiranni a' quali, per gli abiti contratti, sentimento affatto ignoto la compassione. Piangono ovente i fanciulli al vedere, che altri piange, e senza aperne il motivo. Qual può essere l'interesse di quella enera madre, che distrugge colle cure pel suo figliuolo mmalato, la propria salute; e che liberata finalmente a queste cure penose per la morte del figliuolo, cade n languore, e finisce col morire di dispiacere? Qual uò essere il motivo, che produce l'afflizione in un omo per la perdita di un amico virtuoso e stimabile, he aveva bisogno della protezione e de' soccorsi i lui?

Un argomento senza replica a favore della dottrina, he adotto, mi sembra essere l'impressione prodotta olle finzioni su le scene dal poeta. La rappresentaone di un innocente infelice è per noi dolorosa: uella dell'innocente sollevato dall'altrui soccorso è iacevole. Senza questa disposizione originaria della ostra natura, il poeta non riuscirebbe a commuovere

eminiscenza di questi, in veder quegli degli altri o uguali, o mili a' proprj, dispone l'animo alla commiserazione: e se ciò involontario dipende che tale associazione d'idee è involonria e nasce da prestar, per così dire, il proprio *me* agli altri.

gli spettatori. Supponiamo che ci si rappresentino le sofferenze di un padre virtuoso, che vede la sua innocente figliuolanza ne'dolori dell'indigenza; chi mai degli astanti non riceverà una impressione dolorosa da queste scene? Supponiamo, in seguito, che comparisca sul teatro un liberatore, il quale offra dei potenti soccorsi all'infelice famiglia; chi mai degli astanti, alla rappresentazione della nuova scena, non riceverà un'impressione di vivo piacere? Quando *Metastasio* ci presenta Temistocle in Persia pronto a darsi la morte, per non combattere contro la patria; chi mai non è affetto, vedendo il desiderio di questo capitano, e dei figli di lui, da una certa commozione dolorosa? Chi mai non passerà dallo stato di dolore a quello di piacere, quando Serse toglie con magnanimità Temistocle dalla dura alternativa. o di essere ingrato, o di essere un cittadino infedele?

Mi piace di rapportarvi un fatto di cui fa uso l'Abate *Genovesi* nel capo 1. della Diocesina, in conferma della dottrina, che difendo, preso da Errigo Ellis nei viaggi della Baja di Hudson del 1745. Erano su di una feluga da venti inglesi, che vogavano lungo il lido, per iscoprir qualche passaggio all'Oceano Occidentale, e sulle coste una gran moltitudine di quei detti Esquimò e Canadesi settentrionali, che erano quivi per la caccia e pesca, i quali guardavano con sorpresa la nave, e la feluga inglese. Questa feluga diede in una secca con gran pericolo di naufragio. A quella vista molti de'Cadanesi più vicini al lido (sono de'destrissimi nuotatori), gettati certi loro cappottini, saltarono con delle lunghe pertiche in mare, e salvarono la barca.

§. 13. Ma ascoltiamo i nostri avversarj. I principj motori, eglino dicono, della nostra volontà sono il piacere, ed il dolore. Ella va costantemente in cerca del primo e fugge costantemente il secondo. A questa ricerca, ed a questa fuga costante si dà il nome di *amore di sè stesso* o *di amore proprio*. Tutte le azioni

della volontà derivano dunque dall'amor proprio. L'amor degli altri non è perciò un' affezione primitiva dell'umana natura: non amiamo gli altri se non che pel nostro ben essere: ed il proprio *me* è l'ultimo termine in cui ricadono tutte le tendenze dell'uomo, le quali in conseguenza, non sono che diverse modificazioni dell'amor proprio.

Questa obbiezione nasce dall'ignoranza dello stato della quistione. È incontrastabile, che il piacere ed il dolore, sono principj motori della nostra volontà: abbiamo detto, che il desiderio consiste appunto nelle percezioni piacevoli e dolorose, ed abbiamo ammesso, che i desiderj muovono la volontà ad operare: non consiste dunque la nostra quistione nell'origine, o nella natura de' nostri desiderj, ma negli oggetti degli stessi; si tratta di sapere, se l'oggetto di qualunque desiderio è di produrre un cambiamento nello stato del nostro intelletto, cioè nell'insieme delle nostre modificazioni conoscitive, o se alcuni desiderj spingono la volontà ad operare un cambiemento nello stato interiore dello spirito de' nostri simili. Quando vedendo un infelice io corro a soccorrerlo, la mia volontà è certamente mossa dal dolore, poichè la vista dell' altrui miseria è per me una percezione dolorosa. Ma questa percezione dolorosa mi spinge ad operare, per produrre un cambiamento nello stato interiore dell'anima dell'infelice, è questo l'ultimo fine, che io mi propongo, e non mica quello di produrre un cambiamento nello stato delle mie percezioni.

Nè mi si dica, che dal soccorso prestato all'infelice segue necessariamente un cambiamento nello stato delle nostre percezioni; poichè dopo di ciò vede l'infelice consolato, e sottratto all'azione del dolore: questa replica non indebolisce punto la mia risposta all'obbiezione. Le conseguenze, che seguono da una azione, non son sempre il fine ultimo di questa azione. Io non penso nel momento a me stesso; ma penso al mio simile, e mi propongo di produrre un cambia-

mento nello stato interiore dell'anima di lui: è questo l'ultimo termine del mio desiderio; e per esserne persuaso basta riflettere, che se l'oggetto del mio desiderio fosse la percezione piacevole di vederlo sollevato da' mali che l'opprimono, io opererei, in questa circostanza, mosso dal piacere, non mica dal dolore; la vista dell'infelice sarebbe per me piacevole, poichè tutto ciò che si riguarda come mezzo di percezione piacevole è piacevole. Queste profonde riflessioni bastano a distruggere tutti i sofismi di *Elvezio* su di tale oggetto.

Nel §. 28. della logica mista vi ho detto, che noi trasportiamo il nostro *me* nel corpo degli altri uomini; quindi pare, che l'oggetto della compassione, in questa ipotesi, sia il nostro *Io*. Ma replico: ciò non ha che fare colla nostra quistione: ciò potrà servire a spiegare l'origine ed il fondamento del dolore all'aspetto dell'infelice; ma in nulla contradice la dottrina, che ripone il fine ultimo, a cui spinge la percezione dolorosa nel cambiamento dello stato dell'anima del nostro simile.

Tutti gli uomini ubbidendo alla voce del sentimento interiore riconoscono la differenza fra le affezioni interessate, che hanno per fine ultimo il proprio piacere, il proprio utile, e le affezioni benefiche e diffusive, che hanno per fine ultimo il piacere ed il bene altrui. L'uomo benefico sente in sè stesso un'affezione pel suo simile, ben differente da quella che si sveglia nell'avaro all'aspetto del lucro, e ben differente ancora da quella che nutre un uomo ambizioso, il quale amando, per conseguire il potere, di farsi un partito fa del bene agli altri uomini. Il primo desidera il bene altrui, il secondo il bene proprio: fa parte del desiderio del secondo il fantasma piacevole del proprio piacere. Quindi tutti gli uomini hanno un rispetto od una venerazione per le affezioni benefiche e diffusive; laddove non curano, o pure disprezzano le affezioni interessate. Tutti lodano ed ammirano il

vero amico, il cuor benefico e compassionevole. Ognuno trascura e disprezza l'affezione dell'avaro, dell'uomo insensibile, dell' adulatore, dell' ambizioso, dell'egoista. Questo diverso giudizio degli uomini è fondato sulla reale distinzione delle affezioni del cuore umano.

§. 14. Per conoscere esattamente la natura del desiderio, fa d' uopo risalire alquanto più alto, e trasportarci a' primi momenti della nostra esistenza intellettuale. Supponiamo la statua di *Condillac* affetta, per la prima volta, dal dolor della fame, cerrerà ella da se stessa al cibo? Ma chi mai le farà conoscere, che il cibarsi la sottrarrà al dolore della fame? La mia risposta a questa domanda è semplice: *la natura mostrerà alla nostra statua il cibo*. La statua, essendo affetta dal dolore della fame, questo doloroso sentimento sarà seguito dal fantasma piacevole del mangiare, e questo dalla volontà di mangiare, e dall'atto di cibarsi. Tutti questi fatti sono uniti nella natura: noi conosciamo la loro congiunzione; ma non la loro connessione. Questo fantasma piacevole del mangiare ha luogo in noi prima di aver mangiato: esso precede la realtà del suo oggetto, come l' idea dell' edifizio precede nella mente dell'architetto, l'edifizio costruito in fatto. Le idee semplici da cui si compone l'idea complessa del mangiare si presentano dalla stessa natura riunite allo spirito. In questo fantasma complesso piacevole, che nasce naturalmente nello spirito, mi sembra, che consista *l'istinto naturale di mangiare*, quando si ha fame.

L' istinto consiste dunque nel fantasma complesso piacevole di un atto volontario, idoneo a soddisfare il desiderio (1). Non tutte le percezioni piacevoli, in

(1) Mi sembra che l' atto primo di mangiare non sia volontario, ma naturale. Inoltre il desiderio di mangiare, di bere, ec. potrebbe, secondo me, aver luogo la prima volta anche senza conoscer l' oggetto e il modo di usarne per spegner la fame, la sete ec. e nascerebbe dal paragone dello stato mole-

conseguenza, le quali entrano nel desiderio, son sempre fantasmi di sensazioni piacevoli. Vi sono alcune di queste percezioni che precedono le sensazioni. Allora che il bambino succia per la prima volta il latte della madre, chi mai se non la stessa natura gli mostra questa azione volontaria del succiare, colla quale facendo un vòto, fa sì, che la pressione dell'aria circostante su la mammella materna faccia sgorgare il latte nella bocca del bambino? Lo stesso dee dirsi del piacere legato all'unione de' due sessi. Se una tale unione è un atto volontario, ella dee esser preceduta dal desiderio: la percezione piacevole di questa unione dee dunque precedere le sensazioni piacevoli, che si provano nell'atto della stessa.

Vi sono, dice saviamente *Hume* nella sezione seconda de' suoi saggi di morale, bisogni ed appetiti fisici, che, secondo l'avviso di tutto il mondo, tendono immediatamente al possesso del loro oggetto, e precedono il godimento de' nostri sensi. Così l'oggetto della fame e della sete è di mangiare e di bere. Soddisfatti questi appettiti primitivi, ne risulterà un piacere, che potrà divenire l'oggetto di un'altra spezie di desiderj secondarj.

Nello stesso modo vi sono passioni dell'anima, che prima di ogni idea d'interessi, ci spingono a ricercare alcuni oggetti particolari, come la reputazione, il potere, la vendetta; ed allora che si sono ottenuti, ne risulta un godimento, che è la sequela dell'adempimento de' nostri desideri. Secondo la costituzione interiore dell'anima nostra, esiste in noi un pendìo naturale alla riputazione, che opera prima che ne avessimo raccolto alcun piacere, e prima che potessimo ricercarla per motivi di guadagno (1). Ritorneremo in ap-

sto presente in cui si provano le sensazioni di fame, sete, ec. col fantasma dello stato antecedente in cui non si provano, e che or si vorrebbe far ritornare.

(1) Mi sembra che queste passioni dipendano da associazioni

presso su di questo argomento, intanto conviene notare i seguenti risultamenti dalla nostra analisi del desiderio.

1. Il desiderio consiste nelle percezioni piacevoli e dolorose; e non se ne ha alcuna nozione, allora che si fa consistere in una cosa diversa da queste percezioni.

2. Il desiderio dispone o è una condizione per le azioni volontarie.

3. Il desiderio dispone la volontà ad operare, o per cambiare lo stato interiore del nostro spirito, o per cambiare lo stato interiore dello spirito degli altri uomini.

4. Vi sono de'desiderj primitivi, i quali precedono il possesso, o il godimento attuale dell' oggetto piacevole. Questi si chiamano *istinti* (1).

§. 15. Abbiamo veduto, che il desiderio è uno stato dell' anima misto di piacere e di dolore. Ma il piacere ed il dolore sono essi due stati differenti positivi dell'anima, o l'uno non è che la sola privazione dell'altro?

Vi sono de'filosofi, i quali pensano, che il piacere non sia altra cosa, se non che il termine del dolore. L'abate *Genovesi* nel §. 15. del capo 1. della sua Diocesina insegna, per lo appunto, questa dottrina: se ogni brama e desiderio, egli dice, è un dolore, segue, che il piacere non ci muova che pel dolore che in noi cagiona. Ed in fatti, continua l'autore citato, a ben intenderla il piacere non è altro, salvochè il

d' idee, sebbene abbiano per fondamento il desiderio del proprio ben essere, che è naturale.

(1) In un certo senso tutti i desiderj precedono il possesso o godimento attuale dell'oggetto piacevole, sebbene debba aver luogo prima del desiderio il fantasma piacevole di tale oggetto. Gli istinti sono disposizioni naturali, che producono movimenti pur naturali, e quindi, almeno per la prima, indipendenti dalla volontà, come sarebbe l'atto di succiare nel bambino che puppa la prima volta, ec.

cessar del dolore e della noja, il termine del dispiacere; niuno potendo qui tra noi sentir piacere alcuno, che non sia il fine di qualche inquietudine.

Una siffatta dottrina mi sembra falsa. Le sensazioni sono modificazioni positive dell'anima, ed hanno la loro causa positiva nell'azione de'corpi esterni su i nostri organi. Ora mi sembra, che l'esperienza c'insegni esservi sensazioni indifferenti, sensazioni piacevoli, e sensazioni dolorose. Io chiamo sensazioni indifferenti quelle che non richiamano la nostra attenzione, e che non dispongono la volontà ad operare. Da ciò vedete, che bisogna ammettere le sensazioni indifferenti. Quanti oggetti colpiscono i nostri sensi, e destano sensazioni, le quali non traendo la nostra attenzione, spariscono nel momento posteriore a quello in cui si sono avute !

Ora quando il nostro spirito passa da questo stato di piacere attuale, non sembra mica necessario, che vi passi per lo mezzo di alcuna specie di dolore. Supponetevi in questo stato d'indifferenza, ed immaginate di esser sorpreso dall'armonia di alcuni suoni, dalla vista di un oggetto di belle forme e di vaghi colori, da un odore soave ec., domando per quale specie di dolore avete voi dovuto passare, affinchè il vostro spirito venga modificato da queste piacevoli sensazioni? Nulla io vedo più distinto nel mio spirito de' tre stati d'indifferenza, di piacere e di dolore: io percepisco ciascuno di essi in sè stesso, senza relazione all'altro, sebbene questa relazione prodotta dalla legge dell'immaginazione vi si assocj (1).

(1) Si può anche osservare che sovente essendo affetti da una modificazione piacevole, senza che quella cessi, se ne unisce un'altra pur piacevole; come per esempio mentre provo il piacere di una bibita fresca in tempo di estate, odo un pezzo di musica, vedo una bella prospettiva ec. Il secondo piacere non è certamente una cessazione di dolore. Bisognerebbe suppor madrigna la natura, se non ci concedesse alcun piacere che a prezzo di qualche dolore: ed i poeti non potrebbero presentare una serie di fatti differenti dilettevoli, senza frapporre ad essi dei pezzi nojosi.

L'equivoco degli avversarj consiste, perchè vedono nel desiderio uno stato di dolore, e nella soddisfazione del desiderio il piacere. Ma il desiderio, come abbiam osservato è uno stato misto dell'anima ed il piacere ne è una parte essenziale (1).

Egli è certo, che la coscienza della diminuzione, e della cessazione del dolore sia un sentimento piacevole; ma questo piacere è di una natura diversa di una sensazione piacevole, prodotta dall'azione esterna di un oggetto su i nostri organi sensorj. L'inglese *Burcke* chiama il sentimento piacevole, che accompagna l'allontanamento del dolore, *delizia, diletto, gioja.*

La cessazione del piacere può modificar l'anima in tre modi: se esso cessa semplicemente, dopo d'aver durato un tempo convenevole, lascia lo spirito nello stato di indifferenza, se esso è interrotto subitaneamente, l'anima è affetta da un sentimento dispiacevole, che può chiamarsi *controtempo*; se finalmente il piacere cessa, senza lasciar la speranza di ritornare, questa perdita è accompagnata da un sentimento, che può chiamarsi *affanno.* Se assisto con piacere al teatro, terminato lo spettacolo, il piacere cessa, e questa cessazione mi mena nello stato d'indifferenza: se nell'atto che sto godendo dello spettacolo teatrale una causa improvvisa mi chiama in altro luogo, l'interrompimento del piacere sarà per me una specie di dolore; esso sarà la cessazione di un piacere che non ha durato un tempo convenevole; esso sarà ben chiamato un *contrattempo.* Ma se sarò condannato da un decreto della giustizia a non poter mai più intervenire al teatro, ciò sarà per me un *affanno.*

§. 16. Il piacere ed il dolore sono i materiali di tutti i nostri desiderj. Da ciò segue che vi sono tante specie di desiderj, quante specie vi sono di piaceri

(1) Di più non ogni piacere proviene da un desiderio sodisfatto.

e di dolori. Ma vi sono diverse specie di piaceri, ed in conseguenza di dolori? Coloro che hanno concentrato tutte le facoltà dello spirito umano nella sola sensibilità, come fra gli altri ha fatto *Elvezio*, non ammettono che i soli piaceri fisici, e sono in conseguenza i difensori del *sensualismo*, cioè della morale del piacere. L'analisi che nella psicologia vi ho dato delle facoltà dello spirito, vi preserverà da questo pernicioso errore: ella vi aprirà la strada a conoscere le diverse specie dei nostri piaceri.

Noi abbiamo una sensibilità esterna, ed una sensibilità interna; vi sono dunque i piaceri de' sensi, e vi sono i piaceri della coscienza. L'immaginazione, riproducendo nell'assenza degli oggetti i sentimenti, produce ancora dei piaceri, fa d'uopo perciò ammettere i *piaceri dell'immaginazione*. Noi siam dotati della facoltà meditativa, le facoltà elementari della quale sono l'analisi e la sintesi. Vi sono dunque i piaceri della meditazione. Svilupperemo questa dottrina.

Vi ha un piacere comune a tutte le facoltà dell' intelletto, e questo consiste nella semplice conoscenza di un oggetto nuovo. La curiosità è uno dei primi desiderj che noi discovriamo nello spirito umano. Da ciò nasce il piacere che eccita in noi la novità. Noi vediamo i fanciulli cambiare incessantemente di luogo per discovrire qualche cosa di nuovo: eglino prendono con avidità tutto ciò che colpisce i loro sensi: ogni oggetto desta la loro attenzione. L'appetito della curiosità è molto vivo, ma molto facilmente soddisfatto.

La curiosità percorre rapidamente la più gran parte de' suoi oggetti, ed esaurisce presto la varietà, che si trova comunemente nella natura; le stesse cose si presentano frequentemente, e perciò non potrebbe dare che noja e disgusto, se non si rendessero piacevoli per altri motivi oltre quello della novità (1).

(1) Quando però dopo aver molto veduto, pochi oggetti nuovi

§. 17. Io credo che i principj attivi indeliberati della nostra natura siano i seguenti: 1. desiderio de' piaceri sensitivi che può chiamarsi appetito sensitivo, ed in esso si sente compresa l'avversione al dolore sensibile; 2. il desiderio della propria eccellenza; 3. il desiderio di conoscere il vero, o sia la curiosità; 4. il desiderio della società; 5. il desiderio della gloria; 6. il desiderio della superiorità sugli altri uomini, il che comprende quello del potere e l'emulazione; 7. affezione.

La nostra vita intellettuale incomincia dalle sensazioni. Il desiderio de' piaceri dei sensi è dunque un desiderio primitivo. La coscienza della propria perfezione è un vivo piacere. La coscienza di avere scoverto colle proprie forze una verità ignota, quella di aver fatto un' azione virtuosa, quella del proprio talento, non è forse un piacere puro ed energico?

Il piacere di conoscere il vero, ed il diletto della novità è stato osservato di sopra.

Tutti e tre questi desiderj tendono a far cambiare lo stato interno dell' anima propria. Ma come abbiamo osservato, noi abbiamo ancora una tendenza a cambiare lo stato dell'anima dei nostri simili. Questo cambiamento può ancora essere, sotto un certo aspetto, riferito a noi; ed a ciò appartiene il desiderio della gloria, col quale tendiamo, all' eccellenza nell' opinione altrui, e può essere esente da qualunque relazione a noi, ed a ciò appartengono le affezioni disinteressate. Il desiderio della gloria mi sembra che occupi il mezzo fra le affezioni interessate e le disinteressate.

Per mezzo di queste sette tendenze primitive l'intelletto influisce su la volontà. Le passioni non sono

possono appagare il desiderio della curiosità, l' uomo specialmente di viva immaginazione, supplisce a questa mancanza con piaceri intellettuali di altro genere, come son quelli che nascono da combinare insieme le molte idee acquistate, scoprirne dei nuovi rapporti, ec.

altra cosa, come vedremo, che queste stesse tendenze divenute violente ed abituali.

Ma l'intelletto ha una parte passiva, ed una parte attiva; i sentimenti appartengono alla prima; il giudizio ed il raziocinio appartengono alla seconda. Chiamiamo per brevità la facoltà meditativa *ragione*; ed esaminiamo l'influenza della ragione su la volontà.

§. 18. Tutto ciò la cui percezione è piacevole può chiamarsi *bene*. L'oggetto della volontà è dunque il bene, e non può essere che il bene. Si dice che l'oggetto della volontà è il *bene generale*. Ma esiste egli il bene generale? Nella natura esistono forse altre cose se non che individui? Guardiamoci di pronunciare vocaboli vòti di senso. L'uomo non vuole che beni particolari; ma le volontà degli uomini son varie: malgrado nondimeno la varietà de'voleri umani, tutti questi voleri convengono in ciò, che tutti hanno per oggetto quello che piace. Per esprimere questa varietà ed uniformità insieme si dice: *l'oggetto della volontà è il bene generale*. Ciò vale a dire che sebbene gli oggetti de'voleri degli uomini sieno varj, pure questi oggetti si percepiscono da tutti coloro che li vogliono sotto l'aspetto di bene, e gli uomini non possono volerli che sotto l'aspetto di bene.

Inoltre: l'uomo è dotato di ragione; in forza di questa facoltà egli paragona gli oggetti delle sue percezioni, e si forma le idee del finito, e dell'assoluto o dell'infinito. Applicando all'idea generale del bene la nozione dell'infinito, la ragione gli mostra un *bene infinito*.

È un fatto, che vi sono de'piaceri fisici seguiti da dolori fisici: è un altro fatto, che l'uomo può colla ragione conoscere il rapporto fra questi piaceri e dolori fisici, e giudicare che i secondi sono maggiori de'primi. Generalmente è un fatto che vi sono piaceri seguiti da maggiori dolori. Un uomo, che per un momentaneo piacere venereo perde la sua salute e la sua reputazione, può egli non conoscere che i dolori seguiti dal

piacere sono di questo maggiori ? Un uomo che dissipa nel giuoco, nella crapula e nelle dissolutezze le sue sostanze, e che cade, in conseguenza, ne' mali di un estrema indigenza, può egli non conoscere che i suoi piaceri sono stati seguiti da maggiori dolori? Un uomo che cedendo al momentaneo piacere della vendetta, è costretto di menare il resto de' suoi giorni nelle più oscure prigioni, può egli mai non giudicare, che i dolori venuti in seguito al piacere sono di questo maggiori ? Per assicurarsene basterebbe interrogare la sua coscienza, per sapere se nel momento che egli soffre non iscegliesse meglio di rinunciare a questi piaceri se ritornassero, che di soffrire i dolori che l'opprimono. Questa conoscenza forma appunto il *rimorso*, di cui appresso ampiamente parleremo. La ragione, nel caso di cui parliamo, presenta all' uomo il piacere come un *male*.

Similmente è un fatto esservi de' dolori seguiti da maggiori piaceri. Qual maggior piacere della sanità, fondamento anzi di tutt'i piaceri ! (1) e pure non conviene forse alcune volte comprarla coll'amarezza dei medicamenti, coi dolori della fame e della sete ? Non è forse penoso il travaglio della meditazione ? Ma di quanti puri piaceri non è egli feconda sorgente ?

I piaceri di questa vita son momentanei: essi spariscono come le nuvole all' avvicinarsi della bella stagione.

Tutti questi paragoni somministrano l'idea del bene finito. Ma l' uomo ha l' idea dell' infinito, e com-

(1) Vi sono alcuni piaceri intellettuali indipendenti dalla sanità, come quelli che prova un malato in udire il felice resultamento di qualche sua intrapresa, di qualche sua azione benefica. Il Nelson che prima di morire, gravemente ferito, udì che la vittoria era per i suoi, tra le angosce della sua agonia provò al certo un vivo piacere. Lo stesso avvenne ad Epaminonda. La sanità bensì è il fondamento di tutti i piaceri fisici; e nello stato di malattia, specialmente grave, è quasi impossibile serbare attitudine ai piaceri intellettuali e morali.

binando quest' idea con quella del bene, si forma l'idea di un *bene infinito.*

La ragione si forma dunque l'idea di un bene esente da qualunque male, che è immutabile ed eterno, e che niuna cosa può rapirci giammai.

Ogni uomo vorrebbe, che il bene da lui scelto per sè stesso non fosse di breve durata, ma eterno ed immutabile : ogni uomo vorrebbe che questo bene fosse esente da qualunque male. L'idea della breve durata di un bene ce ne amareggia il godimento, come ce lo amareggia la percezione del male, che lo accompagna, ed il timore di poterci il bene essere rapito. L' uomo desidera dunque 1. che il bene sia esente da qualunque male, 2. che il bene sia eterno ed immutabile.

Questo *ideale* del bene è incontrastabile: esso è essenziale alla ragione; esso è il modello su del quale noi misuriamo lo scopo e la natura di ogni bene finito, il cui ideale esprime, o rappresenta la perfezione suprema. La felicità dicevano con Tullio gli antichi filosofi, è l' unione di tutti i beni segregati da tutti i mali, ***secretis malis omnibus cumulata bonorum complexio.***

Questo ideale della felicità, essenziale alla nostra ragione, ha fatto ancora dire a' filosofi: ***che l' uomo ha una tendenza verso il bene generale, o la felicità.*** Ciò significa, che l' uomo ha un' idea del ***sommo bene***: che egli paragona con questo modello della ragione ciascun bene particolare, e che cerca in ciascun bene particolare questo bene sommo: poichè vorrebbe che ciascun bene particolare fosse uniforme a questo ideale della felicità. Chi mai riguardando un oggetto come un bene per sè stesso, non vorrebbe possederlo sempre nel sommo grado di eccellenza, esente da qualunque male, e senza che alcuna cosa potesse rapirglielo? L' uomo ha dunque una tendenza invincibile all' infinito, ed all' immutabile.

Io non esamino nel momento se questo bene som-

mo, a cui l'uomo tende, sia reale: e molto meno esamino se l'uomo generalmente lo riguardi come reale. Io mi limito a stabilire che l'uomo ha un'idea del sommo bene: che quest'idea deriva dalla sintesi della ragione, con la qual sintesi lo spirito applica all'idea generale del bene la forma dell'assoluto, cioè dell'infinito; finalmente che quest'ideale della ragione è ricercato, sebbene invano, nei beni finiti e particolari.

Un *ideale* è un'individuo pensato dalla sola ragione. L'immutabile, l'eterno, l'infinito, non è mica un oggetto di esperienza: quest'oggetto riguardato sotto l'aspetto di bene, costituisce l'*ideale del sommo bene*.

Questo bene sommo si riguarda come l'unione di tutti i beni possibili, coll'esclusione di tutti i mali possibili; e perciò come un oggetto che ci rende perfettamente beati, e che contenta tutte le nostre brame.

Virtù, sapienza umana, in tutta la loro purità sono *idee*; il saggio degli stoici è un *ideale*, cioè un uomo un individuo che non esiste, se non che nel solo pensiere, ma che è uniforme perfettamente coll'idea della sapienza, e della virtù umana in tutta la loro perfezione. La filosofia cristiana stabilisce la realtà del sommo bene dell'uomo; ma di ciò appresso.

§. 19. Se l'uomo non può non voler essere felice, segue che il dolore, per sè stesso considerato, non può giammai esser l'oggetto della volontà: intanto alcuni fatti sembrano a ciò contrarj: gli uomini amano di piangere nelle tragedie: il popolo corre ad essere spettatore degl'infelici che spirano sui patiboli: un uomo colpito dalla morte di un suo caro amico o parente, ama nella solitudine l'afflizione.

Tutti questi fatti non fanno eccezione alla verità generale della tendenza invincibile dell'uomo alla felicità. Le tragedie sono, sotto certi aspetti, piacevoli: esse presentano de'fatti grandi e straordinarj: esse

soddisfanno perciò la curiosità naturale degli uomini; esse dilettano per la novità. Dite ad un uomo: un terribile e spaventevole fatto è accaduto: tosto egli vi pregherà di narrarglielo; piangerete al racconto, direte voi: raccontatemelo, voglio saperlo, ve ne scongiuro, tornerà egli a dirvi. La curiosità è una gran molla del cuore umano; essa occupa giornalmente non solo gli uomini di studio; ma gli uomini volgari ancora; tutti amano di sapere ciò che succede nel mondo, il mistero di quell' affare qualunque egli sia, le cagioni per cui coloro, che tanto si affannano nel mondo, si sono mossi, ec. (1). Per la stessa ragione si corre a veder l' infelice spirar l' anima sul patibolo.

Si possono addurre altre cagioni di piacere in siffatti spettacoli degli altrui dolori. A renderli aggradevoli può influir forse il ricordarci della felice posizione nostra, che anche in mezzo a tali idee non può mai perdersi interamente di vista.

In quel modo appunto che la storia dall' altrui felicità desta in noi scontentezza dello stato nostro, in quella maniera che il racconto degli altrui difetti può ricordarci i nostri (2); così questi spettacoli delle altrui sofferenze possono, nell' attual nostra posizione, destar piacere. Si può inoltre provare una moral compiacenza osservando un' eroica fermezza ne' pericoli. Riguardo alle tragedie si può aggiungere il diletto, che desta la composizione poetica, nella descrizione delle passioni, e delle circostanze dell' azione che si rappresenta.

Si può aggiungere ancora il diletto prodotto dal

(1) Ecco come Cicerone esprime energicamente quest' importante verità: *Natura cupiditatem ingenuit homini veri inveniendi: quod facillime apparet, cum vacui curis, etiam quid in cœlo fiat scire avemus.* (*De Finib. lib.* 2).

(2) Perciò è assai pericoloso esporre certi fatti orribili, perchè sebbene destino ribrezzo per la scelleraggine, fanno addormentare sui proprj vizj, e si va dicendo adulando noi stessi: io non son così malvagio, io in confronto di costoro sono uomo dabbene.

modo di rappresentare de' mimici; in una parola il piacere che nasce dal bello imitativo.

Riguardo a coloro che procurano mezzi a conservare in sè la tristezza, dico, che è nella natura di questa affezione di attaccarvi al suo oggetto, di non perderlo giammai di vista, di rappresentarselo sotto l'aspetto più piacevole, di esaminare sino alle più piccole circostanze, di ritornare su di ciaschedun godimento particolare, e di arrestarsi con compiacenza su di ognuno. Non è dunque vero, che gli uomini colpiti dalla tristezza amino la solitudine, perchè amano il dolore. È lo stesso amore del piacere che li trattiene su l'oggetto che li rattrista. I fantasmi dell' oggetto amato son piacevoli : il dolore proviene dal giudizio dell' assenza dell' oggetto, e dall' impossibilità che questo ricomparisca : tali giudizj si associano malgrado noi col fantasma piacevole dell' oggetto; questo fantasma richiama l'attenzione, e per concentrarvela coloro che sono nella tristezza amano la solitudine, in cui spargono dolci lagrime.

Non è necessario di esaminare se in questo stato di solitudine e di tristezza il piacere predomini sul dolore; basta, per la verità della dottrina che difendiamo, che non sia il dolore quello che ci muove a scegliere un tale stato, ma il piacere; sebbene poi nel fatto andassimo ad incontrare uno stato piuttosto doloroso che piacevole.

Vi possono essere altri motivi piacevoli, che concorrono alla nostra scelta. Possiamo credere un dovere verso i nostri più cari l' affliggerci della loro perdita : l'esercizio di un tal dovere non lascerà di esserci piacevole : ci sarà dolce lo spargere delle lagrime su le tombe degl' illustri defunti ; sarà dolce ad un uomo egregio la memoria di egregj antenati. Possiamo chiamare in soccorso la nostra vanità, e credere che tornar ci abbia ad onore il mostrarci vivamente sensibile alla perdita de' nostri cari. Possiamo ancora lusingarci che la vista della nostra afflizione

abbia a destare più facilmente la compassione degli altri, e che questa recare ci debba il bramato soccorso. Un non so qual piacere possiamo ancora provare nel rappresentarci, ed esagerare a noi stessi la nostra sciagura, nel maledire il destino o la fortuna, se ignoriamo la causa de' nostri mali, o se una tal causa sia meccanica e necessaria, o pure accidentale, e nell' immaginarci il piacere della vendetta se i mali ci vengono da' nostri simili.

§. 20. Il dolore non può dunque essere l' ultimo oggetto della volontà. L'uomo non può non voler esser felice. Siccome tutti i corpi tendono al centro della terra, così tutti gli uomini tendono alla felicità. Ma il piacere, che è l' ultimo oggetto della volontà, non è altra cosa che una specie di sentimento piacevole, o un' idea piacevole della ragione : ed io chiamo qui per brevità sentimento piacevole non solo il sentimento, propriamente detto, come una sensazione esterna piacevole, o un sentimento interno piacevole, ma eziandio i fantasmi di questi sentimenti. Nato il desiderio in seguito di tali fantasmi, segue la sintesi della ragione su l' oggetto desiderato.

La ragione si forma l' ideale della felicità, o l'idea del bene sommo, col cui modello paragonando i beni particolari forma i suoi giudizj sul valore di questi.

I diversi piaceri di questa vita hanno diversi gradi, o diversa intensità : la ragione umana concepisce della felicità tutti i gradi possibili di piacere. I diversi piaceri di questa vita hanno diversa durata; la ragione riguarda come eterno l' ideale della felicità. I piaceri di questa vita non sono disgiunti dal timor della loro perdita; la ragione ci mostra l'ideale della felicità come immutabile.

Paragonando i beni fra di essi, la ragione giudica maggiore quello che ci produce maggior piacere nell' intensità, se la durata è uguale, o un piacere più durevole, se l' intensità è uguale. Ciò vale quanto dire che ella calcola la quantità del bene : in ragione

tanto dell'intensità che della durata del piacere, che il bene produce: ciò espresso in linguaggio matematico significa, *che i beni sono fra di essi in ragione composta della diretta dell'intensità de' piaceri, che essi producono, o della diretta de' tempi, ne' quali questi piaceri durano.*

Inoltre paragonando fra di essi i piaceri ed i dolori sotto la relazione di causalità, la ragione dice : 1. *un piacere, il quale produce un maggior dolore, è un male* ; 2. *un piacere il quale ci priva di un maggior piacere, è un male* 3. *un dolore, il quale produce un maggior piacere, è un bene* : 4. *un dolore, il quale ci priva di un maggior dolore è un bene.* Nel terminar la relazione di quantità fra il piacere ed il dolore, la ragione segue per norma il principio enunciato in primo luogo, cioè ella paragona il piacere col dolore riguardo alla loro intensità, ed alla loro durata. Su queste quattro massime la ragione fonda il calcolo de'beni e de' mali, il quale ella presenta alla volontà.

Quando la ragione giudica, che sia male un piacere, perchè cagione di maggior dolore, vi ha allora un conflitto fra la parte passiva dell' intelletto, e la parte attiva, vale a dire fra i desiderj che prevengono il calcolo della ragione, ed il risultamento di questo calcolo. Lo stesso conflitto si trova quando la ragione riguarda come bene un dolore, perchè cagione di piacere maggiore.

Il conflitto dunque fra i desiderj indipendenti dal calcolo della ragione, e le decisioni della ragione stessa, è un fatto incontrastabile della nostra coscienza.

Ma la ragione è ella sempre vittoriosa nella pugna? L' esperienza ci mostra, che la ragione rimane spesso vinta, e che a nostra volontà ubbidisce piuttosto a' desiderj indipendenti dalla ragione, che alla ragione. Il giudizio non è sufficiente a determinare la nostra volontà : spesso questa si determina in contradizione col giudizio : la ragione di ciò è che il giudizio nel suo risultamento è una percezione di un

rapporto; ora vi possono essere percezioni indifferenti, e percezioni piacevoli e dolorose. Le percezioni indifferenti sono di niun valore per la volontà. Quando le percezioni della ragione sono piacevoli o dolorose, esse producono de'nuovi desiderj; se questi desiderj posteriori al calcolo della ragione sono in contradizione co'desiderj antecedenti, la volontà seguirà il maggior desiderio; se questo maggior desiderio sarà l'antecedente, la ragione rimane vinta: se sarà il conseguente rimane vittoriosa. Per dare un nome al desiderio antecedente io lo chiamo ***appetito sensitivo***, e chiamo ***appetito razionale*** il desiderio posteriore al calcolo della ragione, e conforme a questo calcolo. Vi può dunque essere un semplice conflitto fra la ragione e l'appetito sensitivo, e ve ne può essere uno complicato fra la ragione e l'appetito razionale da una parte, e l'appetito sensitivo dall'altra. Nel caso del semplice conflitto fra la ragione e l'appetito sensitivo, la volontà sarà determinata da questo, e la ragione rimane vinta nella pugna: nel caso del conflitto complicato se l'appetito sensitivo sarà maggiore del razionale, la vittoria apparterrà al primo: se sarà minore apparterrà al secondo. Le percezioni indifferenti non muovono la volontà, e fra due percezioni piacevoli opposte, la volontà è determinata dalla maggiore.

Locke ha ben conosciuto la verità dell'esposta dottrina. Ella è una massima stabilita, egli dice, ***che il bene, è ciò che determina la volontà.*** Dopo una più esatta ricerca, soggiunge il filosofo inglese, io mi sento forzato di concludere, che il bene, ed il maggior bene, sebbene giudicato e riconosciuto tale, non determina punto la volontà se non quando venendo a desiderarlo di una maniera proporzionata alla sua eccellenza, questo desiderio ci rende inquieti dall'esserne privi. Che un uomo sia convinto dell'utilità della verità, sino a vedere che essa è tanto necessaria a chiunque si propone qualche cosa di grande in questo mondo, o spera di esser felice nell'altro, quanto il nutrimento è ne-

cessario al sostegno della nostra vita: intanto finchè questo uomo non avrà *fame e sete della giustizia*, finchè egli non si sentirà *inquieto* della sua mancanza, la sua volontà non sarà giammai determinata ad alcun'azione, che lo porti alla ricerca di questo eccellente bene di cui egli conosce l'utilità; ma qualche altra inquietudine che sente in sè stesso, venendo a traverso, trascinerà la sua volontà ad altre cose. Da un'altra parte che un uomo dedito al vino consideri che menando la vita che mena, egli ruina la sua salute, dissipa i suoi beni, che perderà l'onore nel mondo ed andrà incontro a malattie, ed a cadere finalmente nell'indigenza, sino a non avere da soddisfare questa passione di bere che tanto lo domina; intanto il ritornare dell'inquietudine, che egli sente ad esser lontano da' suoi compagni di crapola, lo trascina alla bettola nelle ore in cui è solito di andarvi, sebbene abbia allora avanti gli occhi la perdita della sua salute e dei suoi beni, o forse ancora quella della felicità dell'altra vita, felicità che egli non può riguardare come un bene poco considerevole in sè stesso, poichè approva al contrario che è un bene molto più eccellente del piacere di bere, e del vano cicaleggio di una truppa di dissoluti (1).

Questa impotenza della ragione è una verità di fatto, che l'esperienza ci manifesta costantemente, ed il negarla sarebbe negare i fatti più incontrastabili della specie umana. Ella è contenuta nella seguente sentenza di un antico poeta: *Video meliora, proboque, deteriora sequor*: *io veggo il meglio, ed al peggior mi appiglio*. Con questa verità si spiegano alcuni fatti intellettuali, che a prima vista ci sembrano inconcepibili. Non pochi uomini son convinti che nulla vi sia da temere nelle tenebre: intanto non hanno il coraggio di coricarsi soli, o di andar soli di notte in una camera senza lume. Eccovi la spiegazione di questo

(1) Locke essais etc. liv. II., c. XXI. par. 51, e seg.

fatto: un uomo ha appreso dalla sua nutrice, e dalle persone con cui ha conversato, che i morti sono apparsi, ed appariscono ancora ordinariamente ed a loro piacere agli uomini, e che gli spiriti infernali vi appariscono ancora per nuocere a loro piacere. Egli ha associato all'idea delle tenebre quella di queste pericolose apparizioni; quindi non è più in suo potere, qualunque persuasione abbia in contrario, che questa idea non si associ a quella delle tenebre, e che non vi produca quell' impressione di terrore che soleva produrvi. Ora la volontà si determina in forza delle impressioni che gli oggetti fanno sullo spirito, non già del giudizio che si forma su di essi; l'uomo dunque di cui parliamo non si determinerà a rimaner solo nelle tenebre della notte, e ciò malgrado il giudizio che il rimanervi non può produrgli alcun nocumento (1).

Alcuni filosofi osservando, che le dottrine religiose non impediscono tutti i delitti da esse condannati, deducono l'inutilità della Religione pel bene della civil società. Ma costoro non riflettono, che se la Religione non impedisce tutti i delitti, ne impedisce nondimeno molti; eglino fanno solamente il calcolo de' delitti che la Religione non impedisce; ma dovrebbero fare il calcolo di quelli che impedisce, e che avrebbero luogo

(1) E di qui si apprenda quanto sia necessario che l' uomo tenga sempre viva l'idea dei suoi doveri, l'idea di Dio, di una ricompensa e di una pena eterna, e così faccia nascere un forte appetito razionale della virtù per non restar soccombente nel conflitto che nasce fra la ragione, e l'appetito razionale e l'appetito sensitivo. Chi mai o di rado vi pensa, chi non vi medita come si conviene, per quanto sia certo di quelle verità, non ne avrà che una semplice notizia, e restando solo in conflitto colla nuda ragione e coll' appetito sensitivo, egli cederà alla passione anche più vergognosa. — E poichè dipende dalla sua volontà rendere meno o più efficace la forza delle impressioni coll'attenzione, perciò non potrà addursi per scusa che la volontà, determinandosi per il bene che fa una più forte impressione, non è stata libera nella scelta.

se la Religione non esercitasse alcun impero su gli uomini. Quando si cerca se una dottrina è utile o perniciosa alla società, si dee badare alla natura delle massime, e considerare i beni o i mali che ne derivano, nel caso che gli uomini agiscano in conformità delle stesse massime. Quando le dottrine religiose non solo illuminano la mente, ma riscaldano il cuore, se non trovano un maggior ostacolo nelle nostre inclinazioni e passioni, producono certamente i loro salutari effetti. La vera Religione è l' amica del bene degli uomini, la superstizione ne è la più crudele nemica. Tutte le declamazioni dunque degl' increduli contro i salutari effetti della Religione sono vani sofismi.

CAPO III.

Del bene e del male morale.

§. 21. Abbiamo veduto nel capitolo antecedente che alcuni filosofi ripongono nel solo proprio piacere il centro a cui tutti i nostri desiderj spingono la volontà; e che eglino riguardano tutte le affezioni diffusive e disinteressate, come modificazioni dell'amore del proprio piacere. Ora la volontà agisce mossa dal desiderio, e non agisce se non in quanto è eccitata dal desiderio. Il fine ultimo dunque di tutti i nostri voleri, e perciò di tutte le nostre azioni, secondo questa dottrina, siamo noi stessi.

I desiderj possono condurci fuori di strada e menarci seguendoli all' infelicità, invece della felicità; poichè abbiamo fatto vedere che vi sono de' piaceri maggiori di altri piaceri; e piaceri ancora seguiti da maggiori dolori, come vi sono dolori seguiti da maggiori piaceri.

Affinchè i desiderj non ci facciano traviare dalla strada che conduce alla felicità, ci è data la ragione la quale facendo il calcolo de'beni e de'mali dirige la nostra volontà all'ultimo fine che è la propria felicità. Questa ragione così riguardata è, secondo il sistema

che esponiamo, la legge morale dell'uomo. Questa legge è dunque la *retta ragion pratica, che dirige la nostra volontà al nostro ben essere, presentando alla stessa volontà le azioni che ci menano alla felicità, e quelle che ci allontanano. I nostri doveri sono le nostre azioni libere in quanto queste son mezzi conducenti al nostro ben essere.*

L' obbligazione attiva consiste nella connessione dei motivi coll'azione. L'obbligazione passiva consiste nella morale necessità di agire in tal modo per esser felici. I motivi che muovono la volontà sono l'allontanamento del dolore, ed il conseguimento del piacere. Le azioni buone sono i mezzi di allontanare il dolore e di conseguire il piacere: vi ha dunque una connessione fra il nostro ben essere e le azioni buone, perchè ve ne ha una fra l'effetto e la causa. Similmente le azioni male ci allontanano dal piacere puro e costante e ci menano al dolore: sono dunque i mezzi della nostra infelicità. Vi ha dunque una connessione fra le azioni male, e la nostra infelicità, perchè ve ne ha una fra la causa e l' effetto. In questa connessione fra i motivi delle nostre azioni libere e queste azioni consiste, secondo *Wolfio, l' obbligazione attiva.* Una siffatta connessione conosciuta dall' intelletto impone alla volontà la necessità morale di agir bene, il che vale quanto dire, che per esser felice è necessario di commettere azioni buone, e di evitare le azioni male: in questa necessità morale consiste, secondo l'autore citato, *l'obbligazione passiva.* Dire, per cagion di esempio, che noi siamo obbligati a frenar gl'impeti della vendetta, è lo stesso che dire esservi fra il seguire quest'impeti ed il nostro mal essere una connessione necessaria; ed il dire, che siam obbligati a perdonare al nemico, e lo stesso che dire esservi fra questo perdono ed il nostro ben essere una connessione necessaria. Per mezzo di questa connessione la natura impone alla nostra volontà la necessità morale di agire in questo modo e non altrimenti, ed in questa necessità morale di agire in questo

modo per esser felice, consiste *l'obbligazione morale passiva*. Seguiamo: dire che siam obbligati a perdonare al nemico è lo stesso che dire essere il perdono del nemico un nostro *dovere;* è lo stesso che dire essere il perdono del nemico un mezzo necessario per il nostro ben essere.

Tali sono, secondo la morale dell'interesse personale, le nozioni di *legge morale*, di *obbligazione morale*, di *dovere*. La legge morale consiste in una proposizione generale su la bontà, o la malizia di una specie di azioni, alla quale specie può ridursi l'azione particolare, che l'uomo esamina prima di commettere: questa proposizione generale su la bontà o la malizia di una specie di azioni riguarda le azioni come tendenti alla felicità, o alla infelicità nostra. Così la legge: *perdona al nemico*: enuncia: *il perdono al nemico è necessario per evitare i mali a cui si anderebbe incontro non perdonandogli.*

Ma quali son mai, in questa stessa morale, le nozioni della *virtù* e del *diritto*? La virtù è *l'abito di fare il ben essere*, e la virtù relativa agli uomini è *l'abito di fare il nostro ben essere, per mezzo del bene generale.*

Il bene generale è dunque in questo sistema il mezzo del nostro ben essere: esso dee esser voluto non per sè stesso: ciò sarebbe impossibile ma per rapporto al nostro utile.

Il nostro interesse; dicono i filosofi de' quali esponiamo la dottrina morale, e legato alle relazioni che abbiamo co'nostri simili. Questa unione stabilisce un commercio di officj da cui refluisce a noi il bene che si brama. Si debbono amare i nostri simili per noi stessi. Se noi abbiamo bisogno per la nostra felicità degli altri uomini, fa d'uopo renderci per nostro interesse amabili agli altri. Ora noi non riusciremo a farci amare dagli altri, se non che evitando di offenderli, e facendo di tutto per beneficarli. Se voi non perdonate al vostro nemico, questi avrà sempre mag-

gior motivo di odiarvi e di farvi del male: perdonandogli gli farete cader di mano il ferro con cui vuol ferirvi: così il vostro interesse vi detta le leggi: *Non offendete alcuno. Fate agli altri tutto il bene che potete. Perdonate ai vostri nemici.* Tutti gli oggetti che ci circondano, debbono amarsi come istrumenti, o come mezzi di ottenere la nostra felicità. Ecco la prima regola. Consiste l'altra nel calcolo de'beni e de'mali. Un bene minore debbe posporsi al più grande; e debbesi trascurare un bene al confronto di un male maggiore che ci venga minacciato dal conseguimento del bene; fa d'uopo accrescere i mezzi di accumulare i piaceri; o in mancanza di mezzi, diminuire i desiderj. Ecco l'interesse personale ragionato, che serve di regola alla condotta degli uomini.

Il *diritto è la facoltà morale di agire e di non agire*: ciò vale quanto dire, che consiste nella potenza di fare ciò che non è opposto alla legge. Noi abbiamo certamente la facoltà morale, e perciò il *diritto* di fare quelle azioni, a far le quali siam obbligati. Essendo obbligati a conservar la vita e la sanità del corpo, segue che abbiamo il diritto di vivere, e di viver sani. Similmente abbiamo il diritto a tutte quelle cose, senza le quali non possiamo soddisfare la nostra obbligazione: così non potendo conservar la vita e la sanità del corpo, che siam obbligati di conservare, senza mangiar cibi salubri, segue che abbiamo il diritto di mangiar cibi salubri per conservarci; e perciò abbiamo ancora il diritto di occupar questi cibi, cioè di farli nostri, e destinarli al nostro uso solamente.

Ecco, concludono questi filosofi, come l'interesse personale ragionato ci somministra le nozioni di legge morale, di obbligazione, di dovere, di virtù, di diritto.

§. 22. Per darvi le vere nozioni del *dovere* e della *virtù*, è utile di farvi ben conoscere questa morale dell'interesse personale. Io ve la presenterò sotto i due aspetti, in cui ce la fanno conoscere due famosi

scrittori di moral filosofia *Wolfio* ed *Elvezio*. Incomincio dal primo.

Il *piacere* è il sentimento e la cognizione intuitiva della perfezione. La perfezione è il consenso di più cose per ottenere un qualche fine. Supponghiamo l'immagine dipinta dell'uva, che rappresenti bene questo frutto. Una tal pittura sarà perfetta, perchè tutte le sue parti tendono a destarmi l'idea distinta del prototipo cioè dell'uva reale. Ora è un fatto, che tali immagini simili all'originale destano piacere, e che esse lo destano appunto per questa similitudine co' loro originali. Se di fatto mirate un uomo che avete più volte veduto, la vista di costui vi sarà indifferente: ma se mirate l'immagine dipinta dello stesso: se tale immagine sarà simile all'originale, vi desterà del piacere; se poi sarà dissimile vi desterà del *tedio*. Il tedio può in conseguenza, in opposizione al piacere, definirsi: il sentimento o la cognizione intuitiva dell'imperfezione: l'imperfezione poi, in opposizione alla perfezione, consiste nella discordanza di più cose per ottenere un fine.

Se un uomo nutre un gran desiderio di acquistare una scienza, alla notizia di avergli un amico inviato in regalo molti eccellenti libri, egli sarà inebbriato di piacere per la ragione che costui riguarda questi libri come mezzi che concorrono tutti per l'acquisto della scienza. Ma se lo stesso amante del vero sapere viene a conoscere che un incendio ha distrutto la sua libreria, egli sarà affetto da un vivo sentimento di tedio, perchè riguarda questo incendio come una cosa opposta all'acquisto della scienza cui egli tende.

Il piacere, conclude da simili esempj *Wolfio*, è dunque il sentimento o la cognizione intuitiva della perfezione: il tedio è il sentimento o la cognizione intuitiva della imperfezione.

Il piacere poi ed il tedio si fanno consistere in un sentimento o in una cognizione intuitiva, il primo della perfezione, il secondo dell'imperfezione: perchè

il piacere ed il tedio si destano antecedentemente alla riflessione su l'oggetto piacevole e dispiacevole: in forza della qual riflessione la percezione confusa si rende distinta, il che vale quanto dire, che si fa della percezione totale l'analisi. Il piacere in conseguenza ed il tedio traggono la lor origine dalla percezione confusa della perfezione il primo: dalla percezione confusa dell'imperfezione il secondo.

Questa nozione wolfiana del piacere e del tedio è generale: ella in conseguenza è ancora applicabile ai piaceri e a'dolori de'sensi. Ma una tale applicazione non è ovvia e felice: ecco come *Wolfio* l'esegue.

Il *dolore* de'sensi consiste nello scioglimento del continuo nel corpo; quale scioglimento o si fa attualmente, o pure per la troppa tensione delle piccole fibre, si dispone ad accadere. Per qual altra ragione infatti, dice il filosofo citato, le ferite ci recano del dolore se non perchè rompono le parti del corpo, e sciolgono la continuità di esse parti? Per qual altra ragione le forti distrazioni nelle braccia, nelle gambe, ed in altre parti del corpo, cagionano dolore, se non perchè siffatte distrazioni tendono a sciogliere la continuità che in queste parti si trova? Tutto quello dunque che scioglie la continuità delle parti del corpo o che tende a scioglierla, produce il dolore fisico: e nello scioglimento di questa continuità o nella disposizione ad essa, consiste ogni dolore de'sensi.

Da un'altra parte la continuità delle parti del corpo tende alla conservazione della vita del medesimo ed a renderlo atto a certi moti: in questa conservazione ed attitudine consiste il fine dell'organizzazione del corpo umano. Tutto ciò dunque che scioglie questa continuità, o che tende a scioglierla, è contrario al fine del corpo umano; e perciò alla perfezione di questo; e perciò rende imperfetta l'organizzazione umana.

Secondo un altro domma della filosofia wolfiana

l'anima si rappresenta in confuso lo stato di tutte le parti, anche delle primitive ed elementari del corpo; ella ha dunque, nello stato di dolore, una percezione confusa dell'imperfezione del proprio corpo, ed in questa percezione confusa consiste il dolore de'sensi.

Riguardo poi ai piaceri fisici Wolfio ragiona così: noi possiamo essere indotti dalla natura a riferire certe date sensazioni alla perfezione del nostro stato: in questo modo tali sensazioni divengono piacevoli: il piacere de'sensi consiste dunque ancora nella percezione confusa della perfezione. I bambini essendo affetti da'sentimenti della fame e della sete, succiando il latte sperimentano che si tolgono così queste sensazioni moleste, e che queste tolte, si trovano bene nel corpo: da ciò nasce l'idea della perfezione del proprio stato, la quale idea associano alla dolcezza del latte, in modo che si assuefanno, per mezzo di nozioni confuse, a riferire alla perfezione del proprio stato il sapore dolce, ed a questo modo la sensazione del dolce diviene loro piacevole: quando poi, divenuti alquanto grandicelli mangiano de'dolci, consej della perfezione del primo stato, percepiscono da ciò il piacere: chè se col continuo mangiare de'dolci alimentano il pregiudizio che le cose dolci perfezionano il proprio stato, divenuti adulti sperimentano nel mangiar cibi dolci lo stesso piacere, che sperimentavano mangiandoli quando erano bambini e fanciulli. Se poi questo pregiudizio dell'infanzia si toglie, i bambini di cui parliamo, non percepiscono più, divenuti adulti, tanto piacere nel mangiare cibi dolci. Le sensazioni dunque, conclude Wolfio, non sono piacevoli per sè stesse: ma lo sono per l'associazione dell'idea della perfezione del proprio stato. Non vi ha in conseguenza alcun piacere il quale non consista nella cognizione intuitiva, o nel sentimento della perfezione, come non vi ha alcun tedio il quale non consista nella cognizione intuitiva dell'imperfezione.

Tutti i filosofi convengono che la percezione della perfezione è un piacere, e quella dell'imperfezione un dispiacere, o come Wolfio parla, un tedio; ma tutti non concedono a questo filosofo che ogni piacere consista nella percezione della perfezione, ed ogni dispiacere nella percezione dell'imperfezione, e molti negano che la definizione wolfiana possa applicarsi a'piaceri ed a'dolori fisici. Esamineremo ciò appresso; intanto seguiamo ad esporre il sistema wolfiano.

§. 23. Le associazioni di cui abbiamo parlato ci danno, secondo la dottrina che esponiamo, la distinzione della perfezione in *vera* ed *apparente*.

Se coll'idea di un medicamento si associa la nozione confusa d'imperfezione, in modo che la sensazione da esso prodotta riferendosi all'imperfezione del proprio corpo riesca dispiacevole, l'imperfezione che si presenta allo spirito qual risultamento di questo medicamento sarà *apparente*, perchè realmente il medicamento tende alla perfezione del proprio corpo. Se poi ad una sensazione prodotta da un cibo contrario alla sanità del corpo si associa la nozione confusa di perfezione, perchè una tal sensazione siamo assuefatti a riferirla alla perfezione del proprio corpo, la sensazione sarà piacevole, e la perfezione che si presenta allo spirito qual risultamento di questo cibo, sarà *apparente* non vera; perchè nel fatto questo cibo tende all'imperfezione, e questa sarà *vera* come la perfezione sarà *apparente*. La perfezione è dunque o vera o apparente. È vera quando realmente compete alla cosa, e apparente quando non le compete, e per errore le si attribuisce.

Si chiama *bene* tutto ciò che rende perfetto il nostro stato, vale a dire che lo rende più perfetto di quello che era. Si chiama *male* tutto ciò che rende imperfetto il nostro stato.

Il bene ed il male è, in conseguenza, o vero o apparente. Il bene è vero quando la perfezione risultante è vera; è apparente quando la perfezione risultante

è apparente. Il male è vero quando l'imperfezione risultante è vera, è apparente, quando questa imperfezione è apparente. Un ubbriaco riguarda il bere del vino con eccesso come un bene prezioso: intanto questo bere consuma le forze del corpo e ne distrugge la sanità: debilita le forze della mente: rende l'uomo disprezzabile agli altri. Il bere del vino con eccesso, che l'ubbriaco riguarda come un bene, non è che un bene apparente, ed un male vero: perchè tende ad un fine contrario a cui tendono le parti del corpo, e le facoltà dell'anima: le prime tendendo alla conservazione della vita e della sanità, e le altre alla conoscenza del vero, ed al conseguimento di una stabile felicità, risultante dalla cognizione certa della vera perfezione. Similmente il travaglio penoso dello studio e della meditazione si offre all'uomo ozioso come un male, perchè lo priva de' piaceri de' sensi, e gli fa soffrire la pena del travaglio; ma esso è un vero bene, perchè perfeziona lo stato dell'anima coll'acquisto di utili conoscenze, e perciò produce un piacere puro, che forma la felicità del saggio.

Da ciò segue, che la dilettazione sensuale, ed il dolore sensuale non sono indizj sufficienti a distinguere i veri beni ed i veri mali. Il principio: *ciò che reca piacere a' sensi è un bene vero* è un principio falso, essendovi oggetti che recano piacere a' sensi, e sono veri mali, perchè rendono imperfetto il nostro stato. Tali oggetti sono beni apparenti, non veri. Quando poi un oggetto dilettando i sensi rende ancor perfetto il nostro stato, come sarebbe un cibo piacevole e salubre insieme; se un tale oggetto si crede un bene, perchè diletta i sensi, il giudizio non lascia di esser falso, mentre questo oggetto non è un bene perchè diletta i sensi, ma perchè rende perfetto il nostro stato. Similmente il principio: *ciò che dispiace a' sensi è un vero male*, è ancora un principio falso; poichè vi sono oggetti ingrati a' sensi e nulla di meno da riporsi nella classe nei veri beni, perchè rendono perfetto il nostro

stato: così un medicamento disgustoso non lascerebbe di essere un bene se conferisse a darci la sanità, e sarebbe un errore il riporlo fra i mali; e se qualche oggetto è nello stesso tempo dispiacevole a' sensi, e tendente alla nostra imperfezione, come sarebbe un colpo di coltello che tendesse a ferirci, sarà un giudizio falso il riguardarlo come un male, perchè didispiace a' sensi; mentre è un male non perchè dispiace a'sensi, ma perchè rende imperfetto il nostro stato.

La perfezione del proprio stato è dunque, secondo il sistema wolfiano, il principio che determina le buone e le male azioni libere. Quelle azioni libere son *buone*, che perfezionano il nostro stato, quelle poi son *male*, che lo rendono imperfetto.

Quando si percepisce una vera perfezione, e si può dimostrare, che la perfezione percepita sia una vera perfezione, il piacer risultante dalla conoscenza di tale perfezione sarà costante, e non può degenerare il tedio; poichè le cognizioni certe sono costanti, ed è sempre vero, che il piacere consiste nella percezione della perfezione. Similmente quando si percepisce una vera imperfezione, e si può dimostrare che l'imperfezione percepita sia una vera imperfezione, il tedio risultante da questa cognizione sarà costante, e non degenererà mai in un piacere; poichè, come si è detto, le cognizioni certe sono costanti, e la cognizione dell' imperfezione costituisce costantemente il tedio. La conoscenza della verità è una perfezione certamente; l'avere ritrovato la verità coll'uso delle proprie forze è segno di una maggiore perfezione di quella di averla appresa dagli altri; il piacere dunque, il quale consiste nella coscienza della cognizione, della verità, è un piacere costante, e non può mai degenerare in tedio, ed il piacere di avere scoverto da sè stesso la verità ignota è sempre un piacere maggiore di quello, che risulta dall' aver conosciuto la verità insegnata da altri. Al contrario che un uomo consi-

derando di aver passato i suoi bei giorni nell'ozio, nelle crapole, nelle gozzoviglie, e che da ciò ne sia risultato l'ignoranza delle scienze, la perduta salute, e la dilapidazione delle ricchezze, sia affetto da tedio, un tal tedio sarà costante, o non potrà giammai cambiarsi in piacere.

§. 24. Il principio della propria perfezione è dunque, secondo Wolfio, il principio fondamentale di tutta la filosofia morale. Ma quali sono le azioni che producono questa perfezione? Per determinarle il nostro autore risale alla destinazione dell' intera natura.

Alcune cose si eseguono ed hanno la loro esistenza per mezzo di altre; quando le prime non sono male, si chiamano gli *usi delle seconde*. Così coll' aratro si fanno i solchi su le terre: questa operazione non è mica mala: la formazione de'solchi può dunque riguardarsi come l'uso dell'aratro. L'*uso* è dunque la dipendenza dell'esistenza di una cosa non mala da un' altra. Lo scrivere si esegue per mezzo della penna, ed essendo lo scrivere una cosa in sè considerata non mala, si dirà essere l' uso della penna.

Quando poi la cosa che per mezzo di un' altra si esegue, è mala: la cosa eseguita si chiamerà l'*abuso* di quella per cui si esegue. L'uso del coltello sarebbe il tagliar le vivande, i legni per gli usi della vita ec. l' *abuso* sarebbe l' uccisione ingiusta di un uomo. L'uso della zappa è il lavorare i terreni, l'abuso l'uccidere ingiustamente un uomo.

Quando l' essere intelligente fa una cosa per un certo uso, questo uso è il fine dell'autore della cosa, poichè il fine è ciò per cui l' essere intelligente agisce: così se un uomo fa, o fa fare un coltello, ad oggetto di servirsene alla tavola, per tagliar le vivande: un tale uso sarà il fine del coltello. L' uso può estendersi al di là del fine dell'autore: un uomo può servirsi del coltello di cui parliamo per un fine diverso da quello per cui l'autore l'ha fatto, per esempio, per tagliare de' legni, per difendersi in caso di

esser assalito ingiustamente. Questi usi non essendo stati nell' intenzione di colui che ha formato o fatto formare il coltello, non saranno i fini della formazione del coltello.

Le cose naturali hanno i loro usi. È questa una verità incontrastabile, che l' esperienza ci manifesta. Così l' uso degli occhi è la *visione*. Questa difatto si esegue per mezzo di questi organi, ed essendo una cosa in sè non mala, si dice benissimo che l' uso dell' occhio è la visione: nello stesso modo l' uso delle orecchie è il *suono*, l' uso delle narici l' *odore*, l' uso del gusto il *sapore* ec. (1).

L' autore supremo della natura è dotato di una intelligenza infinita: egli conosce perfettamente la sua opera: quindi conosce la dipendenza di alcune cose non male dalle cose naturali da lui create; se queste cose non male seguono necessariamente dalle cose naturali. Iddio fa le prime per mezzo delle seconde: ora in Dio il fare non è che volere; egli dunque vuole le prime per mezzo delle seconde, e vuole le seconde come mezzi, cioè come cause delle prime. Le seconde son dunque i *fini*, per cui Dio fa le prime: in questo caso *gli usi delle cose naturali sono i fini di Dio nella produzione di queste.* Dal sole segue su la terra il calore, la luce, le nuvole ec. Iddio dunque può ben dirsi, che ha creato il sole, per isparger su la terra il calore e la luce, e per produrvi le nubi ec. poichè egli vuole il sole come causa di tali fenomeni.

Riguardo a quelle cose, che non seguono necessariamente dalle cose naturali, essende vero che la loro possibilità è una conseguenza necessaria di queste naturali cose, non può negarsi che una tal possibilità non sia il fine di Dio. L' uomo può servirsi

(1) Direi più esattamente, l' uso delle orecchie è l' *udire*, l' uso delle narici l' *odorare*, l' uso del gusto il *gustare* e *assaporare*.

del ferro per l'agricoltura e per le arti meccaniche, si può dunque ben dire di aver Dio creato il ferro, affinchè l'uomo se ne potesse servire per il proprio utile. *Gli usi dunque delle cose naturali sono i fini di esse nella sapienza di Dio.*

Lo stesso vale per le cose artificiali. Gli uomini hanno costruito delle barche e dei vascelli, per estendere e facilitare il commercio co' loro simili, ed aumentare i mezzi di trasporto da un luogo in un'altro. Ora Dio avendo creato il legno e gli altri materiali, e l'uomo colla potenza di servirsi di tali materiali per questa costruzione, e di questi vascelli e di queste barche per estendere il commercio, e moltiplicare i mezzi di trasporto, può ben dirsi che uno de' fini di Dio nella creazione del legno e degli altri materiali di un vascello, sia quello di somministrare all'uomo il mezzo di estendere il commercio, e di facilitare il trasporto da un luogo in un' altro (1).

Da tuttociò segue, che gli organi del nostro corpo, e le facoltà del nostro spirito hanno i loro usi, e che questi usi sono i fini avuti in veduta da Dio, nella formazione dell'uomo.

Alcuni di questi usi seguono necessariamente dalla natura di questi organi: altri seguono per mezzo della nostra volontà. Alcuni organi del corpo sono necessarj alla vita, tali sono per esempio il cuore, ed i polmoni: l'uso di questi organi segue necessariamente dalla loro natura. Alcuni organi servono per certi moti volontarj, così l'uso de' piedi è per sostenere in posizione verticale tutto il corpo, per camminare ec.; quello delle mani per iscrivere, e per tutte le arti meccaniche. Tutti gli organi poi servono per trasmettere all'anima certe sensazioni. Le parti dunque del

(1) Si osservi però che se di queste cose naturali ci serviamo per fini dannosi e contrarj alla legge eterna, come sarebbe per uccidere ingiustamente ec. non può dirsi che Dio creò questi oggetti perchè l'uomo a ciò se ne servisse.

nostro corpo hanno i loro usi: esse servono o alla vita del corpo, o alla perfezione dell'anima.

Le potenze dell'anima hanno ancora i loro usi: la sensibilità serve a render presenti allo spirito i corpi: la coscienza ad avvertirci di ciò che accade nel nostro spirito; l'immaginazione, per riprodurci, in assenza degli oggetti, i sentimenti avuti; e generalmente tutte le facoltà dell'anima servono a farci conoscere il vero, ed a seguire il bene.

L'uomo è dotato di libero arbitrio: in forza di questo egli può determinare le sue azioni libere, o per gli stessi fini delle aztoni naturali, o per fini diversi. Così l'uomo può per esempio, mangiare per nutrirsi, o mangiare per il solo piacere del mangiare: nel primo caso, essendo la nutrizione il fine naturale di molte parti del corpo, l'azione libera del mangiare è determinata per lo stesso fine naturale delle azioni naturali: nel secondo caso è determinata per un fine diverso dal naturale. Similmente l'uso degli organi genitali è la propagazione della specie. Ora l'uomo può servirsi di questi organi per un fine diverso da quello, a cui son dalla natura destinati, cioè può servirsene per una semplice dilettazione sensuale, non già per procreare de' figli. L'ubbriaco beve del vino, e si serve di questo contro il fine della natura: egli se ne serve, non per conservare, ma per distruggere le forze del corpo. Il libidinoso s'immerge in nefande libidini, contrarie al fine della natura. Similmente un'uomo, il quale in veduta del suo interesse fa uso del suo intelletto non per insegnare la verità agli nomini, ma per essere l'apostolo dell'errore, si serve del suo intelletto per un fine contrario a quello della natura.

L'uomo può dunque determinare le sue azioni libere, o per gli stessi fini naturali, o per fini diversi.

La perfezione, come abbiamo detto, consiste nel consenso di più cose verso di un fine. Quando l'uomo dunque determina le sue azioni libere per gli

stessi fini naturali, vi ha un consenso fra le sue azioni libere, e le cose naturali; quando le determina per fini diversi vi ha un dissenso fra le sue azioni libere, e le cose naturali. Nel primo caso le azioni libere tendono alla perfezione dello stato dell'uomo: nel secondo caso le azioni libere tendono all'imperfezione dello stato stesso; nel primo caso le azioni sono *buone*: nel secondo sono *male*.

Questa *bontà e malizia* delle azioni libere, essendo un risultamento della natura delle cose, si chiama *bontà intrinseca, e malizia intrinseca delle azioni*. Vi ha dunque nelle azioni libere dell'uomo una bontà intrinseca, ed una malizia intrinseca.

A formare un'azione libera esterna è necessario il concorso dell'intelletto, della volontà, e della facoltà motrice del corpo. Quando in questa azione nulla manca tanto dalla parte dell'intelletto, che della volontà e della facoltà motrice del corpo, acciò l'azione medesima fosse buona, in tal caso l'azione chiamasi *retta*. Dalla parte dell'intelletto è necessaria la nozione sufficientemente determinata dell'azione, ed il giudizio vero su la bontà o su la malizia dell'azione medesima, dalla parte della volontà si richiede, che ella voglia l'azione buona, e che non voglia l'azione mala: inoltre si richiede, che voglia l'azione buona, per la bontà intrinseca dell'azione, non già per ragioni, che convengono ancora a'beni apparenti; che non voglia l'azione mala per la malizia intrinseca dell'azione, non già per ragioni che convengono pure a'mali apparenti. Dalla parte della facoltà motrice, si richiede, che i moti tutti necessarj all'azione esterna, si producano prontamente. Per giudicare, (mi servo di questo esempio) se la vostra azione libera di mangiare sia buona o mala, fa d'uopo che vi formiate una nozione sufficientemente determinata di questa azione: poichè se ella sarà indeterminata, il giudizio, relativo alla sua bontà o malizia, potrà esser falso. Se voi mangiate nel tempo che il corpo ha bi-

sogno di nutrimento; se il cibo che mangiate è salubre; se finalmente lo mangiate per il solo fine della nutrizione, la nozion dell'azione che comprende tutte queste determinazioni, è sufficientemente determinata, perchè in forza di questa nozione potete giustamente pronunciare il giudizio che una tale azione è buona. Voi direte in voi stesso: il mangiare un cibo salubre quando il corpo ha bisogno di nutrimento, per il fine della conservazione del corpo, è un' azione buona: or tale è l'azione che io ho in veduta; questa azione è dunque buona. Ma se aveste della vostra azione di mangiare una nozione non sufficientemente determinata, riguardandola semplicemente come *un mangiare*, non potreste su questa nozione poggiare un giudizio esatto su la bontà o su la malizia dell' azione, poichè il mangiare in certe circostanze, e con alcune determinazioni, è un'azione buona; in altre circostanze, e con altre determinazioni, è un'azione mala.

Se dunque dite: *l' azione di mangiare, che ho in veduta, è buona,* il vostro giudizio sarà falso; se egualmente dite: *l' azione di mangiare che ho in veduta, è mala,* il vostro giudizio è anche falso, poichè questa azione non è nè buona, nè mala, nè indifferente. L'azione non è tale, se non quanto è sufficientemente determinata.

§. 25. Secondo il sistema wolfiano dunque il principio che serve a conoscere le azioni buone e le azioni male, è la seguente proposizione: *fa' quelle cose le quali rendono più perfetto il tuo stato, lascia di fare quelle cose le quali rendono più imperfetto il tuo stato.*

Ma il piacere consiste nella percezione della perfezione; la proposizione enunciata è dunque equipollente a questa: *fa' quelle cose, le quali ti producono un piacere costante, lascia di fare quelle cose, che ti producono un tedio costante.*

La *felicità*, secondo Wolfio, consiste nel continuato progresso a maggiori perfezioni: la proposizione in

primo luogo enunciata è dunque equipollente a questa: *fa' quelle cose, che ti rendono felice, lascia di fare quelle cose che ti rendono infelice* (1).

La propria felicità, senza far tanto giro di parole è dunque, in questo sistema, *il principio conoscitivo della morale.* Un tal principio si dice *conoscitivo*, poichè per mezzo di esso si possono conoscere e determinare le azioni buone da farsi, e le azioni male da evitarsi.

La virtù consistendo nell'abito di fare le azioni buone, ed evitare le azioni male, essa consiste nell'abito di fare tutto ciò che ci rende felici, e di evitare tutto ciò che ci rende infelici. *La virtù è dunque premio a sè stessa.*

Ma vediamo come, secondo i wolfiani, dall'esposto principio si deducano tutti i doveri dell'uomo.

I doveri si riferiscono a tre oggetti: noi abbiamo dei doveri verso di noi stessi, verso degli altri uomini, e verso di Dio. Per i doveri verso di noi stessi la deduzione dal principio esposto sembra facile. Noi siamo composti di anima e di corpo; abbiamo dunque de'doveri che si riferiscono all'anima, e di quelli che si riferiscono al corpo. Le facoltà dell'anima, alcune appartengono alla facoltà di conoscere, chiamata intelletto, altre appartengono alla facoltà di volere, chiamata volontà. Le due seguenti proposizioni enuncieranno tutti i nostri doveri verso dell' anima nostra; *perfeziona, per quanto ti è possibile, il tuo intelletto. Perfeziona, per quanto ti è possibile, la tua volontà.* La volontà si perfeziona colla frequente ripetizione delle azioni buone.

È evidente, che tutte e due queste proposizioni

(1) A tutto rigore dovrebbe dirsi, mi pare: *fa' quelle cose che ti* renderanno *felice, lascia di far quelle cose che ti* renderanno *infelice*; poichè la felicità vera non può trovarsi in terra; ed anzi il rinunziare alla felicità apparente è penoso il più delle volte. Così non potrà dedursi, come fa l' autore in seguito, *la virtù è premio a sè stessa.*

sono comprese, e si deducono dal principio generale, che ci comanda la perfezione di noi stessi.

I doveri che abbiamo con noi stessi, riguardo al corpo, si contengono nelle seguenti proposizioni: *conserva la vita del tuo corpo, e la sanità dello stesso. Rendilo agile ad eseguire, per quanto è possibile, i moti che la volontà comanda.*

E evidente, che queste proposizioni comandano la perfezione del proprio corpo; e perciò sono comprese nel principio conoscitivo di cui abbiamo parlato.

Abbiamo inoltre doveri che si riferiscono al nostro stato esterno. Lo stato esterno consiste ne'beni esterni, come sono le ricchezze, cioè i poderi, gli animali, ed il rappresentante generale di questi beni esterni, il danaro. Appartiene ancora al nostro stato esterno la buona opinione, che gli altri hanno di noi stessi chiamata *onore*. Il principio che ci comanda la nostra felicità ci comanda ancora il perfezionare il nostro stato esterno. E ciò evidente.

L'uomo non può isolatamente perfezionare sè stesso: egli ha bisogno dell'ajuto de'suoi simili. Lo stato brutale di coloro, che si son trovati dispersi ne'boschi, ed allevati fra gli animali selvaggi, dimostra questa verità. È necessario, in conseguenza, che gli uomini tutti perfezionino scambievolmente, co'reciproci ajuti, non solo il proprio ma eziandio l'altrui stato: è necessario che congiungano le loro forze, e che ne dirigano l'uso verso la felicità generale del genere umano. Dovendo ciascuno perfezionare il proprio stato, e non potendo ciò eseguirsi senza il concorso degli altri uomini, ognuno dee far concorrere gli altri alla propria perfezione. Ma per ottenere ciò è necessario farsi amare dagli altri: per farsi amare bisogna non offendere alcuno, e fare agli altri tutto il bene che si può. Dalla obbligazione dunque di perfezionare sè stesso discende quella di perfezionare gli altri: da questa discendono tutti i doveri de'nostri simili.

La legge è una norma, in conformità della quale siamo obbligati di fare le nostre azioni libere. Per norma s'intende una proposizione la quale annuncia ciò che dee farsi, o non farsi. Se l'obbligazione di cui parliamo è fondata nella natura delle cose, la legge si chiama *legge naturale* o *legge della natura*. Il principio della propria perfezione è la legge primitiva della natura: poichè naturalmente ognuno è obbligato a perfezionar sè stesso, essendovi fra le azioni tendenti alla propria perfezione, ed il piacere costante, una connessione necessaria, perchè il secondo è un effetto naturale delle prime. Una legge siffatta è immutabile, vale a dire è inseparabile dalla natura dell'uomo e da quella delle cose naturali. Iddio è l'autore supremo dell'uomo, e delle cose tutte; egli è dunque l'autore di questa obbligazione naturale, e della legge di natura. La legge di natura è perciò una *legge divina*: e la volontà di Dio si è, che noi siamo obbligati di osservare questa legge.

Iddio creò il mondo per manifestare le sue infinite perfezioni. La volontà di Dio è dunque, che le divine perfezioni si manifestino. A questo fine generale tendono tutti gli altri fini particolari delle cose tutte da Dio create. Il fine ultimo dunque, a cui tendono i fini delle diverse parti del nostro corpo, e delle diverse facoltà del nostro spirito, è la manifestazione della gloria divina. L'uomo, come abbiamo detto, dovendo perfezionar sè stesso, dee dirigere le sue azioni libere agli stessi fini delle cose naturali; egli dee dunque dirigere le sue azioni libere alla manifestazione della gloria divina. L'uomo dee riguardare la legge di natura come legge data da Dio agli uomini; egli dee riguardare Dio come legislatore, e sommo sovrano degli uomini: egli dee glorificarlo in tutte le sue azioni. Ecco come dal principio della propria perfezione discendono, secondo la scuola wolfiana, i doveri tutti, che noi abbiamo con Dio.

L'ateo, sebbene non possa negare la bontà e la

malizia intrinseca delle azioni, pure non conoscendo Dio non ammette in tutta la sua estensione e perfezione la legge di natura.

Tale è il sistema wolfiano su la morale.

§. 26. Il sistema dell' interesse personale, o dell'amor proprio fu, in tutta la sua deformità, presentato ne' libri di Elvezio. Questo filosofo concentrò tutte le facolta intellettuali nella sola fisica sensibilità: da questo principio egli dedusse in un modo rigoroso, tutte le più mostruose illazioni: annientata tutta l'attività dell'anima, la virtù negli scritti di Elvezio scomparve dall'universo, e vi fu rimpiazzata da un grossolano egoismo. Se tutte le operazioni dello spirito non sono altra cosa che sensazioni, e se queste derivano necessariamente dalle impressioni degli oggetti il vocabolo di *libertà* è un vocabolo vòto di senso: l'uomo segue colla stessa necessità le impressioni del piacere e del dolore, colla quale il sasso dalla forza di gravità è spinto verso il centro della terra.

Se tutte le operazioni dello spirito non sono altra cosa che sensazioni, segue che luomo non è capace di altri piaceri, nè di altri dolori, se non di quelli de' sensi. Segue ancora, che le passioni tutte non sono altra cosa, se non che diversi modi dell'amore del piacere de'sensi: e che la virtù non può, e non dee avere altra base, se non che il piacere de'sensi. Così ecco nella filosofia dello spirito umano rimenati tutti i fatti ad un solo principio semplice, la *fisica sensibilità.*

La fisica sensibilità, dice Elvezio, è l'unico motore dell'uomo: egli è solamente suscettibile di due specie di piacere e di dolore. L'una consiste ne'piaceri e ne'dolori fisici attuali, l'altra ne'piaceri e ne'dolori fisici di previdenza o di memoria. Mi muojo di fame: io provo un dolore attuale. Prevedo che ben tosto morrò di fame: io provo un dolore di previdenza, la cui impressione è tanto più forte, quanto

questo dolore dee essere più vivo. La previdenza è un effetto della memoria: ora il proprio della memoria è di porre sino ad un certo punto gli organi nella contrazione in cui li pone più fortemente il supplizio. Egli è dunque evidente che tutti i piaceri e tutti i dolori, riputati *interiori*, sono tante sensazioni fisiche e che non si possono intendere per questi vocaboli *interiori* ed *esteriori*, se non che le impressioni eccitate dalla memoria o dalla presenza stessa degli oggetti.

Il rimorso, continua Elvezio, non è altra cosa, se non che la previdenza dei dolori fisici a cui il delitto ci espone. Il rimorso è in conseguenza in noi l'effetto della sensibilità fisica. Un uomo è senza timore, egli è al di sopra delle leggi: egli commette senza pentimento l'azione disonesta che gli è utile. L'esperienza c'insegna, che ogni azione la quale non ci espone nè alle pene legali, nè a quelle del disonore, è in generale una azione eseguita sempre senza rimorso. Ma il disonore si riferisce sempre a' dolori fisici. Se il disonore e il disprezzo degli uomini ci è nsopportabile, ciò avviene perchè esso ci presagisce lelle disgrazie; ciò avviene perchè il disonorato è in ›arte privato de' vantaggi legati alla riunione degli omini in società, ciò avviene perchè il disprezzo nnuncia poca premura dalla loro parte ad obbligari; ciò avviene perchè ci presenta l'avvenire come ›to di piaceri fisici, e pieno di dolori fisici.

L'uomo, prosegue Elvezio, è sensibile al piacere l al dolor fisico: egli fugge in conseguenza il sendo, e cerca l'altro, ed a questa fuga e ricerca conte si dà il nome di *amor di sè*. Questo sentimento l'effetto immediato della sensibilità fisica, e per aseguenza comune a tutti, ed inseparabile dall'uomo. i gli dobbiamo tutti i nostri desiderj, tutte le noe passioni: queste non possono essere in noi, se ı che l'applicazione del sentimento dell'amore di sè tale o tale oggetto. A questo sentimento diversa-

mente modificato, secondo l'educazione che si riceve, secondo il governo in cui si vive, e la posizione in cui ciascuno si trova, si dee attribuire la sorprendente diversità delle passioni, e de'caratteri.

Ma che cosa è mai, secondo Elvezio, la virtù? Il citato filosofo considera la probità per rapporto ad un particolare, per rapporto ad una società particolare, per rapporto al pubblico, per rapporto a'secoli ed ai popoli diversi, finalmente per rapporto all'universo: cioè riguardo agli uomini come uomini; per ciò per conoscere il sistema elveziano su la morale, fa d'uopo arrestarci a questa ultima probità. Se esistesse dice il nostro autore, una probità per rapporto all' universo essa non sarebbe, se non l'abitudine delle azioni utili a tutte le nazioni: ora non vi ha alcuna azione, che possa immediatamente influire su la felicità di tutti i popoli. L'azione la più generosa per il benefizio dell'esempio non produce mica nel mondo morale un effetto più sensibile di quello che una pietra gettata nell' Oceano produce su i mari (1). Non vi ha dunque alcuna probità pratica per rapporto all' universo. A riguardo della probità d'intenzione, soggiunge Elvezio, che si ridurrebbe al desiderio costante ed abituale della felicità degli uomini; e per conseguenza al vôto semplice e vago della felicità universale, io dico che una tal probità non è che una chimera platonica. In effetto così continua l'autore citato, se l'opposizione degl' interessi de' popoli li tiene gli uni a riguardo degli altri in uno stato di guerra perpetua se le paci conchiuse fra gli stati non sono propriamente che tregue paragonabili al tempo, che dopo

(1) In tutta questa nauseante faraggine di assurdi e di sofismi, si osservi quanto anche a primo aspetto saltino agli occhi gli errori sulle cose più ovvie. Come mai può dirsi anche da Elvezio che l'esempio di un'azione virtuosa nulla influisce sulla massa degli uomini? Bisogna per asserire un simile paradosso ignorare affatto la storia, e che l'uomo è portato naturalmente all'imitazione.

lungo combattimento due vascelli prendono per ristaurarsi, e ricominciare l'attacco: se gli stati non possono estendere le loro conquiste, ed il loro commercio, che a spese de' loro vicini; finalmente se la felicità, e l'ingrandimento di un popolo è quasi sempre legato all'infelicità, ed all'indebolimento di un altro, è evidente, conclude Elvezio, che la passione del patriottismo, passione tanto stimabile in un cittadino è, come lo prova l'esempio dei greci e de' romani, assolutamente esclusiva dell'amore universale. Egli bisognerebbe per render reale questa spezie di probità che le nazioni per mezzo di leggi e di convenzioni reciproche si unissero fra di esse come le famiglie, che compongono uno stato; che l'interesse particolare delle nazioni fosse sommesso ad un interesse più generale, e che finalmente l'amor della patria, estinguendosi ne' cuori, vi si accendesse il fuoco dell'amore universale; ora una tal supposizione non ha avuto nè avrà realtà. Si dee dunque conchiudere, che non può esistere una probità universale, nè praticamente, nè nell'intenzione.

L'esposta dottrina, come vedete, distrugge direttamente l'esistenza del *bene morale*. Ella nega qualunque dovere fondato nella natura fra uno stato politico, ed un altro stato politico: ella nega qualunque dovere universale ed assoluto, di un uomo verso i suoi simili come uomini: questa legge impressa nell'anima di tutti gli uomini, assoluta, universale, immutabili che ci comanda, *di non offendere alcuno e di re agli altri tutto il bene che per noi si può*, è relegata nel paese delle chimere platoniche.

Ma finalmente Elvezio parla dappertutto nei suoi ...ri della virtù: che cosa mai egli intende con que... vocabolo? La virtù, egli dice, consiste nell'abi...dine delle azioni utili al pubblico: il pubblico è per la società politica, di cui l'individuo è membro. ...li sembra così di ammettere la virtù del cittadino, ...li negare quella dell'uomo. Vi può essere un cit-

tadino virtuoso, ma non mai l'uomo virtuoso. L'uomo della natura è, secondo lui, crudele. Il cittadino virtuoso è l'opera di una buona legislazione positiva; prima dello stabilimento delle politiche società, ed indipendentemente dallo stesso, non vi ha nè virtù, nè dovere, nè legge, nè vizio, nè delitto. Quando un legislatore illuminato sa combinare l'interesse personale dell'individuo coll'interesse generale del pubblico, in modo tale che l'individuo non può esser felice, cioè godere de' piaceri de' sensi, ed evitare le pene fisiche, senza procurare nel tempo stesso il bene generale, in una tale società politica i cittadini saranno necessariamente virtuosi: ma dove l'interesse pubblico è disgiunto dall'interesse privato, i cittadini saranno necessariamente viziosi. La virtù dunque ed il vizio sono l'effetto necessario della legislazione positiva.

Da ciò segue, che le stesse azioni possono insieme essere virtuose in un luogo, e viziose in un'altro: possono ancora nella stessa nazione essere virtuose in un tempo, e viziose in un altro. Gettate gli occhi su la China, dice Elvezio, e domandate perchè si dà a' padri il diritto della vita, e della morte su i loro figliuoli, e vedrete che le terre di questo impero, per quanto estese esse fossero, non hanno potuto alcune volte sovvenire che con pena a' bisogni de' suoi numerosi abitanti; or come la troppo grande sproporzione fra la moltiplicità degli uomini, e la fecondità delle terre, cagionerebbe necessariamente guerre funeste a questo impero, e forse ancora all' universo, si concepisce, che in un istante di carestia, e per prevenire un' infinità di omicidj, e di disgrazie inutili, la nazione chinese ha potuto riguardare queste crudeltà come necessarie al riposo del suo impero, e perciò come virtuose; laddove in altri luoghi del mondo si riguarderebbero con orrore, e come delitti detestabili. Un legislatore ha egli bisogno per dare delle leggi ad un popolo, dell'impostura, con cui si fa cre-

dere come un inviato della Divinità? Essendo in tal circostanza utile a questo popolo, sarà un'azione virtuosa; ma se dopo bisognerà fare qualche cambiamento in questa legislazione, lo svelare l'impostura su l'origine divina di una tale legislazione, diverrà un'azione virtuosa, laddove prima la stessa azione sarebbe stata viziosa.

Tale è la deformità del sistema elveziano su la morale.

§. 27. I due sistemi, che su la morale vi ho esposto, sebbene abbiamo delle differenze molto importanti, pure convengono tutti e due nel porre nel piacere, o nella felicità, sia qualunque l'origine di questa (1), l'unico principio motore, e regolatore delle azioni umane. Tanto nell'uno, quanto nell'altro la legge primitiva, e fondamentale dell'uomo è: *sii felice; fai ciò che ti rende felice: evita ciò che produce la tua infelicità* (2).

Le differenze fra questi due sistemi sono 1. nel sistema wolfiano si ammette l'esistenza delle azioni libere: questa si nega da Elvezio: 2, nel sistema wolfiano si ammette la bontà, e la malizia intrinseca, e perciò immutabile di alcune azioni: questa si nega da Elvezio: 3. nel sistema wolfiano la sorgente della vera felicità è nella ragione, la quale scovre la connessione fra le cause e gli effetti, e dee perciò essere la legislatrice dell'uomo: nel sistema elveziano non possono esistere altri piaceri ed altri dolori, se non che fisici, e la sola fisica sensibilità è la sorgente della felicità e della virtù. Inoltre nel sistema wolfiano hanno luogo i doveri verso Dio, che non entrano affatto nell'epicureismo di Elvezio.

Da ciò segue che sussiste nel sistema wolfiano la legge morale, immutabile, universale dell'uomo; ma

(1) Aggiungerei anche la *natura di questa*.
(2) Vedi la nota al par. antecedente.

non sussiste una tal legge nel sistema elveziano, in cui non vi ha nè bene nè male *morale*.

Kant ha creduto, che la sorgente della moralità delle azioni libere non può mica riporsi nella felicità; e che è un distruggere la virtù, il riguardarla come il mezzo per esser felice (1). Ecco in breve il sistema di questo grande uomo.

Se rivolgiamo lo sguardo della meditazione su l'uomo interiore, noi troveremo in lui due tendenze distinte, che si disputano l' impero della sua volontà. L' una spinge l' uomo verso il *ben essere*, l' altra lo spinge verso il *bene*. L' una gli dice: *sii felice*, l' altra: *sii virtuoso* (2). Egli non può giungere a soffogare interamente nè l' una, nè l' altra di queste due voci interiori, che a lui parlano dal fondo del suo essere; egli di rado in questa vita può metterle di accordo.

La prima tendenza ci spinge ad esser felice; ella può esprimersi a questo modo: *sii felice, se lo vuoi, e se lo puoi*: tu vi tendi da te stesso: è questo un bisogno della tua natura: io non impedisco, nè ordino. Sarebbe assurdo, che una legge morale fosse così concepita: *quando avrai fame ricercherai il nutrimento, e la bevanda quando avrai sete*. L' ufizio della legge morale non è d' incoraggiare un bisogno, ma di regolarlo: ella dice: *quando avrai fame non mangerai il pane altrui*: *quando avrai sete non beverai il vino degli altri*. Raccomandare il correre dietro della felicità, e cercare di conseguirla, è fuori degli attri-

(1) Se si dee riguardare come mezzo di esser felice, dato che fosse possibile, qui in terra, il Kant ha ragione: ma trattandosi di una felicità completa nella vita futura mi sembra, come dirò meglio in seguito, che ragioni benissimo il Wolf.

(2) In altri termini potrebbe dirsi che queste tendenze spingono l'uomo alla *felicità presente, o alla felicità futura nell'altra vita*, cioè *all'apparente* o alla *vera*. In questa differenza di espressioni sta forse la massima discrepanza del sistema Wolfiano e Kantiano: e basti questo cenno per non fare nojose osservazioni ad ogni parola nel seguito del ragionamento dell'A.

buti della ragion pratica. Così quando l' uomo l' ottiene, non gli si dispensa nè lode, nè biasimo, per la *felicità* in sè stessa. La coscienza si tace, la stima ed il disprezzo morale non si legano mica all'abilità, al talento di chi ha saputo procurarsi un godimento, o uno stato felice. In una parola, secondo il sistema che esponiamo, la legge morale non ha per oggetto il ben essere dell' uomo; perciò i suoi precetti non consistono nella pratica de' mezzi per esser felice. La pratica di questi mezzi è fuor del comando della legge.

Ma quando questa stessa voce interiore ci dice: *sii giusto fa' il bene,* ella non ci parla più dello stesso modo. Ella ordina, ella prescrive, senza restrizione, senza eccezione: ella non dice più, *se tu vuoi, se tu puoi*; ma dice: *è necessario, tu devi*; e ministri della sua potenza la stima ed il disprezzo vegliano all' esecuzione della legge. L' uomo intanto resta libero. La legge è precisa, ma non lo costringe. *È necessario,* ella dice, sotto lo pena del disprezzo; *tu devi,* sotto la pena di arrossire a' tuoi proprj occhi. Ma tu sei libero. Se il pendio al tuo *ben essere* ti piace maggiormente di seguire, nulla può impedirti di farlo. Ma seguendolo, una voce più potente in te del tuo sentimento di piacere, o di pena, ti dice: *tu non devi giammai ricercare il tuo ben essere a spese della giustizia e del bene.*

La stessa voce interiore pronunciando su la proposizione inversa, dice: *Tu devi fare ciò che è giusto e buono, eziandio a spese del tuo ben essere, e della tua felicità.*

La libertà dell' uomo consiste nella potenza piena e spontanea di determinarsi fra questi due principj contrarj; di agire e di volere come uomo *sensuale*; di agire e di volere come uomo *ragionevole.*

Per farvi ben intendere il sistema kantiano su la morale, ricorro agli esempj; Wolfio riponendo nel conseguimento della felicità il principio conoscitivo

de' doveri dell' uomo, insegna in conseguenza, *che l'uomo è naturalmente obbligato a costruirsi de' belli palagi* (1); e che la legge di natura gli comanda di ciò eseguire qualora ne abbia i mezzi. Niente affatto, dice Kant, qui non vi ha dovere alcuno; la legge morale non impedisce la costruzione, di cui parliamo, nè la comanda: dove non vi è comando, nè divieto non esiste *dovere*; poichè non esiste necessità di fare. Prendiamo questa proposizione pratica: *non uccidere alcuno*. Qui si comanda assolutamente, qui dunque vi è *dovere*. Il principio perciò: *sii felice* esprime una tendenza, e può esprimersi: *sii felice, se vuoi, e se puoi*. Il principio: *sii giusto* esprime una legge, una necessità di fare, esso è assoluto, universale, immutabile, e non soffre eccezione alcuna. Camminando in un bosco, ed essendo armato, m'incontro in un uomo che conosco di avere del danaro, ed io mi trovo in indigenza, e tiro a vivere con penoso travaglio: il danaro si offre certamente a me, come un mezzo di esser felice, e l'uccisione occulta di questo uomo come un mezzo di avere del danaro. Se seguissi la tendenza al mio *ben essere*, l'uccisione di questo uomo ne dovrebbe esser la conseguenza. Ma se voglio seguire la voce del dovere: *non uccidere alcuno*, io trascurerò il mio utile, ed a questo preferendo il dovere, farò una azione virtuosa. L'utile, il mio ben essere non va dunque qui d'accordo col principio del dovere. I due principj motori dell' uomo, cioè quello della felicità, e quello del dovere, sono due principj distinti, e spesso opposti l'uno all'altro. Un amico morendo mi lascia nel silenzio molto danaro, raccomandandomi di darlo al suo figlio: niuno sa tal deposito, ed io posso impunemente ritenere per me il danaro: io sono nell' indigenza: il

(1) Dal sistema di Wolf non viene legittima la conseguenza che l'uomo sia naturalmente obbligato a costruirsi di bei palagi, perchè l'uomo è obbligato a procurar la felicità sua reale, e non apparente.

ritenere tal danaro mi offre la prospettiva di una vita comoda e felice: qui di nuovo il principio della felicità si trova in opposizione con quello del dovere (1).

Se l'uomo non avesse che il solo amore del piacere, egli non sarebbe, secondo Kant, libero; le sue volontà e le sue azioni sarebbero una serie di atti sensuali, ed in conseguenza una serie di cause e di effetti necessarj (2). Ma l'uomo ha nell'essenza stessa della sua ragione alcune regole, che non fanno, che una cosa con essa, regole assolute che non soffrono eccezioni; ed intanto che queste regole si pongono, e si enunciano sotto la forma di un concetto assoluto, esse appartengono alla *ragion pratica*. Il tipo inalterabile del *giusto* e del bene è *a priori* e puro al fondo de' nostri cuori (3).

Nella coscienza del dovere si contiene quella della propria libertà. Un'azione grande e generosa, un sagrifizio eroico prova la libertà dell'uomo, il quale ha potuto sottrarsi all'interesse, ed all'amor di sè. Un delitto atroce la prova pure, avendo l'uomo potuto sottrarsi alla legge della sua coscienza. Generalmente, la coscienza del comando e del divieto è la coscienza della libertà. Le azioni necessarie non si comandano come non si comandano le azioni per far le quali non si ha il potere. Se l'uomo facendo il bene non fosse libero di far il male, egli non sarebbe mica *buono*, ed un essere capace di moralità.

(1) Questi esempj servono per mostrar l'errore della filosofia di Elvezio, non già che il sistema di Wolf porti a queste conseguenze, perchè si tratta sempre di beni apparenti, e di felicità apparente.

(2) Parmi che sarebbe libero anche in questo caso, perchè potrebbe scerre tra i varj atti sensuali.

(3) E cosa è questo tipo *a priori*? un'idea innata? Esporrò in altra nota ciò che ne penso, ma fin d'ora dico che per me qui comincia un non so che di *nebuloso* che forse per un mio particolar pregiudizio non si rischiarirà mai; ed in questo mi protesto affatto contrario all'idee innate, finchè da qualche raziocinio decisivo non resti pienamente convinto.

Il primato morale appartiene al principio disinteressato del *giusto*, e del *bene*, il qual principio comanda ed impone, e dà limiti al principio interessato del proprio ben essere, o dell'amor di sè. Questo è subordinato necessariamente al primo. Egli non è permesso in alcun caso, di ricercare il proprio utile, violando il dovere: è permesso al contrario, ed è degno di ammirazione, di osservare le regole della giustizia, violando quelle dell'interesse personale, sacrificando al dovere il proprio vantaggio. Il dovere non può in alcun caso essere subordinato all'interesse personale: ma questo dee essere sempre subordinato al primo.

§. 28. Io convengo col filosofo di Koenisberg, che vi sono nell'uomo due principj determinanti della nostra volontà, il *piacere*, ed il *dovere*, o la felicità, ed il dovere. Io convengo, che il dovere determina per sè stesso, indipendentemente dal piacere, e che esso non può subordinarsi alla felicità senza distruggersi. Io mi accingo a svilupparvi maggiormente questa importante dottrina, ed a difenderla dai sofismi dell'egoismo (1).

Ma in primo luogo cerchiamo: *Vi ha egli un bene morale, ed un male morale*? Vale a dire: vi ha egli per colui, che agisce un bene distinto dal piacere fisico ed un male distinto dal fisico dolore? Siamo noi obbligati a provare contro di Elvezio, e dei suoi discepoli la realtà delle distinzioni morali? Coloro che la negano, dice Hume, possono essere riguardati come uomini che disputano di mala fede. In effetto non possiamo persuaderci, che un uomo ragionevole abbia giammai potuto credere con serietà, che tutte le azioni meritino egualmente l'amore e la stima di tutti gli uomini. Qualunque sia l'insensibilità di un

(1) Mi sembra che siamo sempre nell'istesso equivoco, confondendo la felicità sensuale o apparente, colla vera, reale, costante e solo degna dell'uomo.

uomo, egli non lascerà di esser sovente toccato dalle immagini del giusto e dell' ingiusto, e sia qualunque la forza de' suoi pregiudizj egli non potrà non vedere, che gli altri sono suscettibili della stessa impressione. Così il solo mezzo di convincere un avversario di questo carattere, è di abbandonarlo a sè stesso; perchè se non trova persona che voglia obbligarsi con lui nella disputa, vi ha luogo di credere, che la noja basterà alla fine per richiamarlo al buon senso ed alla ragione.

Ma troppo sovente gli uomini chiudono gli occhi per non veder la luce; troppo sovente essi lasciano di rientrare in sè stessi, e di consultare la propria coscienza, che è la pietra fondamentale, su di cui dee inalzarsi l' intero edificio della filosofia. Di che si tratta egli mai? *Vi sono azioni libere, che tutti gli uomini giudicano degne di lode e di premio; e vi sono azioni libere, che tutti gli uomini giudicano degne di biasimo e di pena?* Essendo un fatto incontrastabile, che vi sono tali azioni, la realtà delle distinzioni morali è dunque un fatto primitivo della nostra natura, poichè tutta la *moralità* delle nostre azioni consiste appunto in questo giudizio universale degli uomini, o per dir meglio, si manifesta per mezzo di un tal giudizio. Che si presenti ad ogni uomo, prescindendo da qualunque interesse personale, un atto di beneficenza, ed un atto di crudeltà: chi mai non loderà, e giudicherà degno di premio il primo, e degno di biasimo e di pena il secondo? « Se nulla vi ha di » morale, dice l' eloquente scrittor di Ginevra, nel » cuore dell' uomo, donde gli vengono quei trasporti » di ammirazione per le azioni eroiche, quei rapi» menti di amore per le grandi anime? Questo en» tusiasmo della virtù, qual rapporto ha egli col no» stro interesse privato? Qualunque sia il numero » de' malvagj su la terra, vi sono poche anime ca» daveriche divenute insensibili, all' infuori del loro » interesse, a tuttociò che è giusto e buono. L' ini-

» quità non piace che tanto quanto se ne profitta;
» in tutto il resto si vuole, che l'innocente sia pro-
» tetto. Si vede in una strada qualche atto di vio-
» lenza o d'ingiustizia, all'istante un movimento di
» collera e d'indignazione si innalza dal fondo del
» cuore, e ci porta a prendere la difesa dell'oppres-
» so. Al contrario se qualche atto di clemenza, o di
» generosità colpisce i nostri occhi, quale ammirazione
» quale amore egli c'ispira! Chi è mai che non dica
» a sè stesso: io vorrei aver fatto altrettanto? Egli
» c'importa certamente molto poco, che un uomo sia
» stato malvagio o giusto due mila anni addietro: ed
» intanto siam affetti dello stesso modo nella storia
» antica, come se tutto fosse accaduto ne'nostri gior-
» ni. Quale relazione hanno con me i delitti di Cati-
» lina? Ho io forse paura di esser sua vittima? Per-
» chè dunque ho di lui stesso orrore, come se egli
» fosse mio contemporaneo? *Noi non odiamo sola-*
» *mente i malvagi, perchè eglino ci nuocono, ma per-*
» *chè son malvagi. Non solamente noi vogliamo esser*
» *felici ma vogliamo eziandio l'altrui felicità*, e quando
» questa nulla costa alla nostra ella l'aumenta. Fi-
» nalmente si ha, malgrado sè, pietà degl'infelici;
» si soffre quando si è testimone del loro male. I più
» perversi non saprebbero interamente perdere que-
» sto pendio: sovente esso li mette in contradizione
» con sè stessi. Il ladro che spoglia i passeggieri, co-
» pre la nudità del povero; ed il più feroce assas-
» sino sostiene un uomo che sviene. Si parla del grido
» de' rimorsi, che punisce in segreto i delitti nasco-
» sti, e li mette sì sovente in evidenza. Oimè! Chi di
» noi non intese giammai questa importuna voce? Si
» parla per esperienza, e si vorrebbe sommergere
» questo sentimento tirannico, che ci dà tanto tor-
» mento. Ubbidiamo alla natura, conosceremo con qual
» dolcezza ella regna, e qual piacere si prova, dopo di
» averla ascoltata nel rendersi una buona testimo-
» nianza di sè stesso. Il malvagio teme, e fugge sè

» stesso; egli si diverte gettandosi fuor di sè stesso; » egli gira attorno di sè gli occhi inquieti, e cerca un » oggetto che lo lusinghi: senza la satira amara, senza » la burla insultante egli sarebbe sempre triste: il riso » burlesco è il solo suo piacere. Al contrario la sere- » nità del giusto è interiore, il suo riso non viene da » malignità, ma da gioja; egli ne porta la sorgente in » sè stesso, egli è gajo tanto solo, che in mezzo di una » società di uomini: non tira la sua contentezza da » coloro che l'avvicinano, egli la comunica loro.

« Gettate gli occhi su tutte le nazioni del mondo, » percorrete tutte le istorie. Fra tanti culti inumani e » bizzarri, fra questa prodigiosa diversità di costumi » e di caratteri troverete dappertutto le stesse idee di » giustizia e di onestà, dappertutto gli stessi principj » di morale, dappertutto le stesse nozioni del bene e » del male. L'antico paganesimo ha partorito degli » Dei abominevoli, che si sarebbero su questa terra » puniti come scellerati, e che non offrivano per qua- » dro della felicità suprema, se non che delitti da com- » mettersi, e passioni da contentarsi. Ma il vizio ar- » mato di un' autorità sacra discendeva invano dal » soggiorno eterno, l'istinto morale lo ripingeva dal » cuore degli uomini. Celebrando le dissolutezze di » Giove, si ammirava la continenza di Senocrate, la ca- » sta Lucrezia adorava l'impudica Venere; l'intrepido » romano sagrificava alla Paura; egli invocava il Dio » che mutilò il proprio padre; e moriva senza mor- » morare per la mano del suo: le più spregevoli Di- » vinità furono servite da' più grandi uomini. La santa » voce della natura, più forte di quella degli Dei, si » faceva rispettare su la terra e sembrava relegare » nel cielo il delitto coi colpevoli.

» *Vi è dunque nel fondo delle anime nostre un prin-* » *cipio innato di giustizia e di virtù, sul quale, mal-* » *grado le nostre proprie massime, noi giudichiamo le* » *nostre azioni e quelle degli altri come buone, o come* » *male, ed a questo principio io do il nome di coscien-*

» *za.* Ma a questo vocabolo io odo elevarsi da tutte » le parti il clamore de'pretesi saggi : errori dell'in» fanzia, pregiudizj dell'educazione, gridano eglino » tutti di concerto! Nulla vi ha nello spirito umano, » se non che ciò che viene dall'esperienza; e noi » non giudichiamo di alcuna cosa che su delle idee » acquistate. Eglino fanno di più : questo accordo evi» dente ed universale di tutte le nazioni, eglino osano » rigettarlo, e contro la luminosa uniformità del giu» dizio degli uomini eglino vanno a cercare nelle tene» bre qualche esempio oscuro, e conosciuto da essi » soli, come se tutte le inclinazioni della natura fos» sero distrutte dalla depravazione di un popolo, e » che tosto che vi ha de' mostri, la spezie nulla più » fosse. Ma che servono allo scettico Montagna i tor» menti che si dà per disterrare in un angolo del » mondo un costume opposto alle nozioni della giu» stizia? Che cosa gli serve di dare ai più sospetti » viaggiatori l'autorità, che egli rifiuta agli scrittori » i più celebri? Alcuni usi incerti e bizzarri, fon» dati su cause locali che ci sono ignote, distrugge» ranno eglino l'induzione generale, tirata dal con» corso di tutti i popoli, opposti in tutto il resto e » di accordo su di questo solo punto? O Montagna! » tu che ti vanti di sincerità e di verità, sii sincero » e veridico, se un filosofo può esserlo, e dimmi se » vi è qualche paese sulla terra, in cui sia un delitto » esser fedele, clemente, benefico, generoso, o in cui » l'uomo buono sia disprezzabile, ed il perfido ono» rato? Ciascuno, dicesi, concorre al bene pubblico, » per suo interesse; ma d'onde deriva che il giusto » vi concorre col suo pregiudizio? Che cosa è mai » andare alla morte per suo interesse? *Senza dubbio » niuno agisce che pel suo bene; ma se non vi è un bene » morale, di cui bisogna tener conto, non si spiegheran» no giammai per l'interesse personale se non che le » azioni de' malvagi.*

» È da credere inoltre, che non si tenterà punto

» di andare più lungi. Sarebbe una filosoofia troppo » abominevole quella in cui fossimo imbarazzati dalle » azioni virtuose, in cui non potessimo uscir fuori » dell' imbarazzo, se non ritrovando contro di queste » dell' intenzioni basse, e de' motivi senza virtù; ed » in cui fosse necessario di avvilir Socrate, e di ca» lunniar Regolo (1). »

§. 29. Io vi ho trascritto questo lungo bel pezzo dello scrittor Ginevrino, perchè avendo egli adottato la dottrina di Locke sull'origine delle nostre idee, non può riguardarsi come sospetto; e ciò dimostra, che l' evidenza l' obbligò ad abbandonar su questo il filosofo inglese. Lo stesso accadde a Voltaire. Dall' altra parte una costante esperienza mi ha fatto conoscere, che ne'tempi nostri il pregiudizio dell'autorità ha più forza di quello che comunemente si crede e siccome la dottrina del sensualismo, mediante le opere di *Tracy*, non lascia di essere molto comune nella nostra Italia, così ho stimato di porre in bocca di un filosofo lochiano le ragioni che stabilendo come una verità primitiva la realtà delle distinzioni morali, distruggono il sistema elveziano su la morale, sistema fatale alla vera virtù.

Contro la realtà delle distinzioni morali Elvezio e gli altri della stessa dottrina oppongono alcuni costumi barbari di alcune nazioni: sebbene a questa obbiezione si contenga la risposta nel passo rapportato nel § antecedente, pure bisogna aggiungere che tali costumi non erano che una falsa applicazione di un principio buono e vero di morale. Per esempio è un principio vero, *che i padri debbono procurare la felicità de'loro figliuoli*. Dalla falsa applicazione di questo principio è derivato il costume, di esporre e far perire i bambini mal formati nel corpo, e che annunziavano una complessione debole e soggetta a de' mali perenni: si credeva togliendo a questi bambini la vita, di

(1) Emilio lib. IV.

risparmiar loro una serie inevitabile di mali. Ma comunque ciò sia, noi non pretendiamo di sostenere che non vi sieno degli errori in morale: sosteniamo solamente che non vi ha uomo ragionevole su la terra, il quale non ammetta una distinzione morale fra le azioni libere. Ad onta di questi costumi, niuno dirà: *che il padre dee odiare il figlio, o il figlio il padre.* Elvezio pretende inoltre, che tutti i popoli abbiano avuto sempre la stessa idea della virtù, e che abbiano fatto consistere questa nell'abitudine delle azioni utili alla propria patria; ma questo filosofo ricorrendo ad alcuni fatti della storia del genere umano, per appoggiare la sua dottrina ne ha obliato uno molto luminoso, che è sufficiente a distruggere il suo sistema. Temistocle annuncia nell'assemblea del popolo ateniese, che egli ha da proporre un'operazione vantaggiosa per la repubblica: ma che tale progetto dee restar segreto: si nomina Aristide, per udire il progetto, e farne il suo rapporto: Aristide ritorna e dice: *ciò che propone Temistocle sarebbe in effetto molto vantaggioso, ma ingiusto. Noi nol vogliamo dunque in alcun modo*, grida tutto il popolo: ecco distrutto il sistema di Elvezio.

Lo stesso filosofo pretende, che i rimorsi nascano dalla previsione de' dolori fisici che il delitto produce, e che un uomo potente, e che non teme alcuna pena, commetta il delitto senza rimorso. Ma Elvezio, il quale ricorre sempre, a dritto ed a rovescio, alla storia, per appoggiare la sua dottrina, avrebbe potuto osservare che la storia di Nerone la distrugge. Questo imperatore sul principio del suo impero era giusto, liberale, affabile, ed il suo cuore sembra sensibile alla pietà. Quando poi, abbandonatosi al delitto ed alle scelleraggini, fece pugnalare la sua madre Agrippina, appena questa fu morta, al disgraziato figliuolo cominciarono a farsi sentire le voci della natura: sembrava sempre a quel barbaro di veder Agrippina tinta di sangue, e spirante sotto i colpi de' mi-

nistri delle sue vendette. I rimorsi sono naturali all'uomo: l'abitudine al delitto impedendolo di ripiegare l'attenzione su di sè stesso, può renderlo sordo alla voce de' rimorsi; ma quando l'essere ragionevole rientra in sè stesso non può non conoscere la deformità de' suoi vizi e non condannare le sue male azioni.

Concludiamo: ***Esistono alcune azioni moralmente buone, ed alcune azioni moralmente male. Una siffatta distinzione è fondata su la natura dell'Uomo. È questa una verità primitiva della nostra natura*** (1).

(1) In questo pezzo del ch. A. confesso candidamente che il mio corto ingegno non arriva a scoprire quel consueto rigore filosofico, il quale rifulge in tutte le sue opere. L'*eloquente* sì ma non molto profondo discorso del Ginevrino brilla al solito di una luce che mi abbaglia, ma presto svanisce e mi lascia nell'oscurità. Cos'è questo *principio innato di giustizia e di virtù?* Si è pur detto che a malgrado della ragione certi pregiudizj dell'infanzia influiscono sui nostri sentimenti: perchè, potrebbe rispondere un seguace dell'orribil dottrina di Elvezio, perchè non si deve credere che questa approvazione o riprovazione che tutti mostrano per certe azioni, sia appoggiata a un sentimento figlio dei pregiudizj dell'educazione? Trema pure nelle tenebre chi da fanciullo fu imbevuto di strane idee sulle apparizioni de'morti. — Il rispondere che non può essere un pregiudizio ciò che in ogni età, in ogni luogo tutti ammettono, non sembrami convincente, perchè un partigiano della morale de'sensi risponderà: tutte queste azioni lodate come virtuose, sono confacienti al ben essere o direttamente o indirettamente. Dunque? . . . Bisognerebbe secondo me, trovar un argomento decisivo onde mostrare che esiste un *bene* ed un *male morale*, e non dire: il bene ed il male morale esistono perchè tutti ne convengono, perchè un principio innato li fa giudicar tali. — Ecco come potrebbesi ragionare in quest' importante materia. Indipendentemente dall' educazione, dai pregiudizj ec. ogni uomo, che trovandosi in angustia sia sollevato, prova un' impressione piacevole, e questa fa sì che giudichi buona quell'azione per cui fu sollevato. Parimente ogni uomo che possegga qualche oggetto da cui gli provenga un'impressione piacevole, prova disgusto se gli venga tolto, e tal disgusto l'induce a giudicar cattiva quell' azione che gli produsse una modificazione spiacevole. Dunque meditando sopra i suoi sentimenti acquista l'idea d'un'azione buona e di un'azione cattiva. Si unisca ora

§. 30. I filosofi distinguono due specie di proposizioni, le proposizioni *teoretiche*, e le proposizioni *pratiche*. La proposizione teoretica è quella in cui si afferma un predicato del soggetto, o pure del soggetto si nega un predicato. *Il sasso è pesante. Il sasso non è sensitivo.* La proposizione *pratica* è quella in cui si afferma, che una qualche cosa può farsi, o si domanda di doversi qualche cosa fare. Per esempio: *i numeri semplici, cioè i numeri dal 1 sino a 9, possono sommarsi insieme. Una linea retta terminata può nella stessa*

all' idea di azione l' idea che essa provenga da un agente libero, cioè da un agente che poteva farla o no, nascerà l'idea d'azione buona o cattiva *moralmente*. Se egli giudicò buona o cattiva moralmente quell'azione fatta a lui da un altro, giudicherà altrettanto se egli la faccia ad un suo simile. Suppongasi ora che un uomo si trovi in circostanza tale che uno voglia rapirgli un oggetto, ma egli si sforzi di ritenerlo, e per respinger la violenza dia un colpo all'aggressore; questi si duole, conoscerà l'altro che la sua azione ha recato dolore a chi l'assalì, ma pure non la giudicherà cattiva, perchè conoscerà esser la conseguenza dell'azione cattiva che egli impedì. Viceversa se egli tenterà fare altrui quello che già fu ad esso fatto, ricevendo una percossa giudicherà quest' azione non cattiva per parte di chi la fece, ma al solito una conseguenza della sua mala azione. Si esamini anche più addentro il fatto. Un uomo possiede un oggetto che egli ama, conosce che un altro lo desidera, che il non possederlo è per lui disgustoso, pure non vuole che glielo tolga e se glielo togliesse giudicherebbe l'azione moralmente cattiva, perchè a lui recherebbe disgusto, come giudicherà buona azione la restituzione dell' oggetto rapito. Dunque conosce che egli trovandosi nel caso dell' altro farebbe un'azione buona, restituendo un oggetto involato, sebbene il renderlo gli fosse penoso. Perciò conosce che vi sono alcune azioni moralmente buone, benchè facendole gli producano un disgusto. Ora, l'uomo ama ciò che è buono, odia ciò che è cattivo, amerà dunque e vorrà l' azione buona, odierà e non vorrà l'azione cattiva. Il sentimento di aver commessa l'azione cattiva produce il *rimorso*, e questo indipendentemente dal timore di un male che ne possa in seguito provenire. Si leggano su questa importante materia i Ragionamenti sull'uomo del profondo filosofo *Gerdil* e *Taparelli*, Saggio teoretico di diritto naturale parte I. c. IV. V. VI. ove questa quistione sembrami egregiamente trattata.

direzione prolungarsi. In siffatte proposizioni si afferma, che qualche operazione può farsi, e siccome una tal possibilità si manifesta per sè stessa senza alcuna prova, perciò i filosofi riguardano queste proposizioni come *evidenti per sè stesse*, e per distinguerle dalle proposizioni per sè stesse evidenti teoretiche, chiamano queste *assiomi*, e le prime *postulati*. Le proposizioni poi, che non sono evidenti per sè stesse, e che hanno bisogno di altre proposizioni, per produrre persuasione, se sono teoretiche son chiamate *teoremi*, se son pratiche son chiamate *problemi*. Gli esempj de' teoremi vi s'incontrano in tutti questi elementi. Abbiamo dimostrato nella logica pura, che il raziocinio consta di tre giudizj, e che esso consta di tre idee; eccovi dunque due teoremi: *Il raziocinio consta di tre idee.* Se vi propongo due numeri composti, per esempio 2524, 3542, per sommarli insieme, vi propongo un problema da risolvere; ciò vale quanto dire, vi propongo un' operazione da fare; ma siccome non è immediatamente evidente la possibilità di tale operazione, ed in conseguenza il modo come può eseguirsi: così è necessario che io vi faccia conoscere il modo di eseguire la operazione proposta, e che vi dimostri come con un tal modo si ottiene ciò che si vuole ottenere. Il problema ha perciò due parti, una chiamata la *soluzione del problema*, e l'altra la dimostrazione di questa soluzione. Ritornando all' esempio dato, io procederò a questo modo: col problema proposto si cerca che i due numeri dati 2524, e 3542 costituiscono insieme un solo numero: ora ciò è lo stesso, che formare un numero delle diverse parti de' numeri dati; ma le diverse parti dei numeri dati sono numeri semplici, e per il postulato riferito di sopra, i numeri semplici possono sommarsi insieme: io dunque domando quì di doversi sommare insieme i numeri semplici da due numeri dati: dico dunque 2 e 4 fanno 6, e noto 6 alla destra, e vedo bene che 6 qui denota unità semplici. Similmente seguendo dico, 4 e 2 fanno 6, e noto

6 sotto le diecine; 5 e 5 fanno 10, ma questi due 5 sono centinaja e dieci centinaja fanno un migliajo; non ho dunque qui in risultamento alcun centinajo: perciò pongo il zero nel luogo delle centinaja, ed unisco il migliajo o l'unità di migliajo a'numeri 3 e 2, dico 1 più 3 più 2 fa 6 e noto 6 alle migliaja. Avrò dunque in risultamento 6066. Un tal numero essendosi formato coll'unione delle diverse parti de'numeri dati, ed essendo dall'altra parte un assioma, che il tutto è uguale alle sue parti prese insieme, segue che il numero 6066 è uguale a'due uumeri dati presi insieme; il che vale quanto dire che ho bén risoluto il problema.

Prendiamo un altro esempio dalla filosofia. Mi è noto dall'esperienza, che io posso imprimere un qualche pensiere nella mia memoria; enuncio dunque questo fatto come un postulato a questo modo: ***vi sono alcuni pensieri di tal brevità, cioè che si esprimono con una proposizione semplice, che si possono facilmente imprimere nella memoria***; o pure a questo modo; ***imprimere nella memoria alcuni pensieri brevissimi.*** Ciò supposto, ecco un problema: ***trovare un modo, con cui si possa imprimere nella memoria una serie di proposizioni, notabilmente lunga.*** Dividete questa serie in parti brevi tanto, che possiate ciascuna separatamente facilmente imprimere nella memoria: dopo di avervi mandato a memoria la prima, mandatevi a memoria la seconda: ciò può farsi per il postulato premesso: prestate la vostra attenzione al termine della prima ed al principio della seconda; così per l'associazione delle idee il termine della prima si legherà col principio della seconda: in tal modo avrete mandato a memoria le due parti insieme: praticate lo stesso colla parte terza del discorso, e di seguito colle altre: passate e ripassate l'intera serie più volte, avrete così impresso nella memoria il vostro discorso intero. Ecco la soluzione ragionata del problema, vale a dire la

soluzione e la dimostrazione insieme di essersi il problema ben risoluto.

Gli *assiomi* sono proposizioni teoretiche indimostrabili, cioè primitive. I *postulati* sono proposizioni pratiche indimostrabili. I *teoremi* sono proposizioni teoretiche dimostrabili. I *problemi* sono proposizioni pratiche dimostrabili.

Ma tanto i postulati, che i problemi non sono *leggi pratiche*. Ciò vale quanto dire, che queste proposizioni pratiche chiamate postulati e problemi non sono *comandi*, non esprimono operazioni necessarie a farsi. Io posso sommare insieme, se voglio, due numeri semplici, e due numeri composti. Posso se voglio imprimere nella mia memoria, un lungo discorso. Queste tali proposizioni, ed altre simili, non esprimono che la sola possibilità di alcune date operazioni, esse non contengone alcun comando. Le leggi del moto, delle quali vi ho parlato nella logica mista, sono teoremi non mica leggi pratiche. *Un corpo, essendo in quiete persevera nello stato di quiete se una causa esterna non lo costringe a cambiare il suo stato.* Questa legge della natura materiale equivale ad un teorema; ma ella non è mica una legge pratica, poichè non esprime alcuna operazione assolutamente necessaria a farsi, non esprime alcun comando.

Prendiamo ora queste due proposizioni pratiche : *Non uccidere alcun uomo. Rendi il deposito confidatoti.* Esse esprimono un'operazione che non solamente può farsi, ma che dee assolutamente farsi. Esprimiamole in altro modo : *Il non uccidere alcun uomo è un tuo dovere. Il rendere il deposito che ti è stato confidato è un dovere.* Ora donde vien ella questa nozione di *dovere*, nozione essenziale a tutti i precetti morali, e senza la quale un precetto non sarebbe precetto? Io vedo bene che negli esempj recati le nozioni di *omicidio* e di *restituzione di deposito*, in quanto agli elementi semplici da' quali sono composti, mi vengono dal di fuori; ma non posso assegnare la stessa origine alla

nozione del *dovere*. Chi è che, indipendentemente dalla legge positiva, mi comanda di non uccidere un uomo, di rendergli il deposito che mi ha confidato? È la mia ragione, la quale comanda alla mia volontà. Son io che comando interiormente a me stesso. Questo comando non mi viene dunque dal di fuori, ma dall'interno del mio essere (1). Ciò vale quanto dire,

(1) Ma come viene? Forse io non sono arrivato a comprendere il nostro ch. Autore. Quest'idea di *dovere* ricavata, come egli dice in seguito, *dal proprio fondo* quando si presentano le circostanze, pare una specie d'idea innata. Si deve ammettere? Non si potrebbe piuttosto far derivare dalla meditazione sopra alcuni sentimenti, come su l'idea di *sostanza*, di *unità* ec.? — Per esempio, io posseggo un oggetto amato, alcuno me lo rapisce, ciò mi reca sommo dispiacere, conosco che il mio ben essere in tal circostanza dipende dalla restituzione, giudico dunque necessaria quest'azione per il mio ben essere, dico dunque *per la mia felicità e quindi perchè egli faccia un' azione buona, è necessario che colui mi renda l' oggetto tolto, può farla perchè libero*. Se giudico che questa necessità abbia luogo in un mio simile, relativamente a me, giudicherò pure che abbia luogo in me relativamente a lui, quando mi trovi nel caso di avergli involato un oggetto, ec. Questi giudizj sono appoggiati a fatti ovvj, naturali, comuni per tutti, e sono indipendenti dall' educazione. Se però questo mio qualunque siasi riflesso, può in qualche modo recar danno al fondamento della morale e della virtù, sia pur considerato come un avanzo del pregiudizio che è in me, contratto negli anni primi, cioè dell'avversione all'idee innate. Forse il ragionamento con cui ho tentato mostrare la genesi dell'idea di *dovere* è illusorio: qualora lo sia non costerà al certo grande sforzo confessare che oltre la tendenza naturale che ogni uomo ha verso la felicità, gli fu data dal Creatore una disposizione tale, che in alcune circostanze prova un impulso, il quale a guisa di comando, gli impone di fare o non fare una data azione; impulso o comando che essendo naturale, è indelebile e comune a tutti gli uomini. Ma, ripeto, finchè con un qualche ragionamento severo non veda gettata a terra la mia opinione, che è pur comune a' filosofi di nome, non mi indurrò a opinare coll'A. Esorto bensì tutti a seguire, se ne restan persuasi, la sua dottrina, la quale piacerà sempre, perchè ha qualche cosa che coincide colle opinioni della maggior parte degli uomini, ed ha molto di poetico e di lusinghiero per la specie umana. Vedi al solito *Taparelli* luogo citato nella nota antecedente.

che la nozione del *dovere* viene a me dall'interno, non dall'esterno; poichè come abbiamo detto, queste proposizioni: *non uccidere. Rendi il deposito, che ti è stato confidato*, le quali contengono un comando, equivalgono alle seguenti: *il non uccidere è un tuo dovere. Il rendere il deposito, che ti è stato confidato, è un tuo dovere*. Il predicato di siffatti giudizj è la nozione del *dovere*: e questa nozione viene da noi, non dagli oggetti. È questa una verità evidente a chi riflette di buona fede. Questa nozione del dovere, essenziale alla nostra ragione, la rende *ragion pratica o legislativa*.

Alcuni filosofi pensano, che i principj della morale ci sono innati. Questa dottrina mi sembra non potersi sostenere. Affinchè il precetto *non uccidere* fosse innato, sarebbe necessario che fosse innata l'idea dell'omicidio, il che è falso; poichè questa nozione, riguardo agli elementi semplici, di cui si compone ci viene dal di fuori; ed essa in quanto alla sua composizione può essere *avventizia o fattizia*. Supponiamo, che un uomo non avendo idea della morte, tirasse un colpo di pietra ad un altro, e così l'uccidesse, egli acquisterebbe l'idea dell'omicidio, e quest'idea sarebbe avventizia: supponiamo inoltre, che un uomo vedendo che un animale va a morte, in seguito di alcuni colpi che riceve, immagini, che lo stesso accadrà ad un uomo ricevendoli; egli acquisterà così l'idea dell'omicidio; e quest'idea dell'omicidio sarebbe in tal caso fattizia.

L'uomo è nondimeno costituito di tal natura, che la nozione del *dovere*, sorte, nelle occasioni, dal suo proprio fondo: ella, riguardo alla sua origine, è una nozione *soggettiva* venendo dal soggetto, che dee agire. La nazione del *dovere* sorte dall'interno di noi medesimi, ed applicandosi alle nozioni che si presentano allo spirito costituisce quei giudizj che sono *precetti o comandi*. Al momento, che si presenta al mio spirito la restituzione richiesta di un deposito a me con-

fidato, la mia ragione diviene pratica e spiega una legge; ella mi comanda di rendere il deposito; ella alla chiesta restituzione del deposito applica la nozione del dovere, che in quel momento sorte dal suo fondo, e si manifesta.

§. 31. Tutti gli uomini si presentano alla ragione, come esseri ragionevoli e liberi. Sotto questo punto di veduta, eglino son riguardati come perfettamente simili. Tosto che riguardo gli altri uomini come simili a me, allora che son destinato ad agire, e ad esercitare su di essi una certa influenza, la ragione mi comanda di non violare nelle mie azioni questa similitudine, e di rispettare l'indipendenza individuale. Questa legge di eguaglianza e di indipendenza individuale, può esprimersi nel seguente modo: ***Riguarda costantemente e senza eccezione nelle tue azioni, un uomo come un altro te stesso; come indipendente nelle sue azioni. cioè come padrone di sè stesso; e non pretendere di farlo servire come un mezzo cieco per la tua felicità, ma riguardarlo come destinato per sè stesso. Ciò vuol dire in breve: Non violare la similitudine e l'indipendenza dei tuoi simili.*** Questa legge, questo comando è nell'essenza della ragion pratica, vale a dire di quella ragione, che dimostra la determinazione della mia volontà come necessaria a dover esser posta in effetto.

Questa regola è proibitiva: ella assegna a ciascun uomo i limiti delle sue azioni. Tu puoi, ella dice, far tuttociò che non offende l' indipendenza, e l' uguaglianza de' tuoi simili. Tu non potrai assoggettarli come mezzi ciechi pel tuo ben essere.

Il P. *Soave* ha fatto un' obbiezione contro di questa legge della natura ragionevole. Mi è lecito, egli ha detto, di servirmi dell'altrui operazione per la mia felicità: posso dunque riguardare gli altri come mezzi della mia felicità. Ma questa obbiezione è frivola.

Quando mi dirigo ad un mio simile, chiedendogli del soccorso, pretendo io forse di assoggettarlo a' miei voleri? pretendo forse che egli nel cercare la sua fe-

licità, ove non offende me, non segua il suo giudizio? Io lo lascio nella libertà di soccorrermi se vuole. Far servire un altro come mezzo alla propria felicità significa inferirgli violenza, e farlo concorrere come un cieco istrumento al proprio interesse. Quando chiedo soccorso al mio simile, io cerco di muovere la sua volontà a determinarsi liberamente a soccorrermi. Ma se con una pistola alla mano dico al mio simile: dammi la tua borsa; io offendo la dignità di lui, offendo l' uguaglianza naturale degli uomini, non lascio che costui segua liberamente nelle proprie azioni il suo giudizio; io mi servo di lui come di un cieco istrumento pel mio interesse. Quando un artista impiega la sua operazione a mio vantaggio, egli liberamente consente a fare alcuni lavori, ed io liberamente consento a dargli una certa mercede: egli concorre liberamente alla mia felicità, perchè io concorro alla sua. Il *Soave* non ha dunque compreso il principio enunciato, e la sua obbiezione è frivola e sofistica. Se un artista ripugnasse di farmi alcuni lavori, ed io inferendogli violenza, o forzassi a farli, non sarei forse ingiusto?

Il principio di cui parliamo corrisponde al precetto: ***non offendere alcuno***. Da dove vien esso tal comando? Dall'interno di noi stessi. Esso può esprimersi a questo modo: ***il non offendere il proprio simile è un dovere.***

Ecco la prima circostanza, in cui il dovere si mostra a noi.

Un tal dovere si manifesta eziandio nei più scellerati. Una comitiva di assassini vive errando nei boschi: ella ruba ed uccide i viaggiatori. Per vedere se il non rubare, e il non uccidere sia un dovere, e sia per tale riconosciuto da ciascuno della compagnia, supponiamo che uno di questi rubi tutti gli altri compagni; un fremito di sdegno si eleverà nella compagnia contro colui, che toglie fraudolentemente la roba de' suoi compagni. Costoro dunque non ap-

provano, non vogliono il furto. Il non rubare è dunque un' azione negativa voluta da tutti gl' individui della spezie umana, anche da quelli stessi che rubano. Nel momento che rubano eglino non vogliono essere rubati. Eglino rubano mossi dal loro interesse: fate astrazione da questo interesse particolare, gli uomini tutti non vogliono il furto. Un ragazzo innocentemente battuto vi dirà: *nulla vi ho fatto di male, perchè dunque mi battete voi?* Ecco la voce interna, universale della coscienza: ella grida perennemente: *non offendere alcuno.*

La legge, la quale proibisce alcune azioni, ci lascia la libertà morale di fare tutte le altre: questa libertà di fare ciò che la legge non proibisce, è ciò che dicesi *diritto.* Questo diritto è congiunto col dovere negli altri di rispettarlo senza di che il diritto non sarebbe diritto.

Quindi l'altro precetto assoluto della ragion pratica congiunto al primo: *rendi a ciascuno il suo dritto.* La legge non mi proibisce di travagliare per lucrarmi il vitto: quando tu convieni meco di una mercede pel mio travaglio, io, seguìto il travaglio, ho il diritto di esigere la mercede convenuta e tu hai il dovere di rendermi il mio diritto. *Non offendere alcuno, rendi a ciascuno il suo diritto,* son questi i due principj primitivi, e fondamentali di tutti i doveri, che i moralisti chiamano *perfetti.* Nella esecuzione di essi consiste la *giustizia.* Quindi la ragion pratica comanda a ciascun uomo *sii giusto.*

Se nell' interno di noi stessi troviamo la legge *sii giusto*, vi troviamo ancora quella che ci comanda di essere umani e benefici. *Sii benefico.* Che! Forse tutti gli uomini non hanno in orrore l' uomo inumano quantunque giusto? Non riguardano forse con indignazione quel ricco avaro, che chiude le orecchie alla voce dell' indigenza? Forse una voce interiore non ci grida ella: *soccorri se puoi i bisognosi?* Non guardiamo noi con rispetto quell' uomo pietoso che asciuga

le lagrime della vedova desolata, e dell'abbandonato pupillo? colui che penetrando nel tugurio del povero cuopre la nudità di lui, che satolla il famelico, istruisce l' ignorante, e consola lo sventurato, non è egli un uomo rispettabile agli occhi di tutto il genere umano? Oh beneficenza! oh quanto tu sei per te stessa amabile!

Sii giusto, sii benefico, se puoi e quanto puoi. Il primo precetto è assoluto, il secondo è ristretto da una condizione; poichè l' uomo può sempre non offendere gli altri ed essere giusto; ma non può essere sempre benefico. I moralisti hanno perciò chiamato i doveri derivanti dal primo precetto *doveri perfetti*, quelli derivanti dal secondo *doveri imperfetti.* Voi mi domandate di soccorrervi con del danaro: io potrò non aver danaro per darvi il soccorso domandatomi; in questo caso il mio dovere di soccorso cessa. Ora conoscere se sono nel potere di soccorrervi, o nol sono, dee appartenere a me stesso; i moralisti dicono perciò, che l' uomo non ha il diritto di forzare gli altri a soccorrerlo. Ma questi doveri di beneficenza non lasciano di essere reali, come quelli di giustizia; e la loro trasgressione è accompagnata dal grido dell' universale indignazione degli uomini. Chi mai avendo una lauta mensa, e vedendo cadere in deliquio per la fame un suo simile, non ode la voce imperiosa della coscienza: *soccorrilo.*

Questi due precetti: *sii giusto, sii benefico, se puoi, e quanto puoi*, sono precetti primitivi, che l' uomo trova in sè stesso, nell'essenza della sua ragion pratica. I filosofi che tentano di risalire al di là di questa voce interna per provarli, fanno degl'inutili sforzi.

L'Evangelo gli annuncia in questi termini: *non fare agli altri quello, che non vorresti che fosse a te fatto. Fa'agli altri quello che vorresti, che gli altri a te facessero.* Ogni uomo vuole non essere offeso, e che gli si renda il suo diritto: egli non dee dunque offendere gli altri; e dee rendere a ciascuno il proprio

diritto. Ogni uomo vuole ne' proprj bisogni l'altrui soccorso egli dee dunque il soccorso agli altri. Ecco la voce pura della ragion pratica, scevra da qualunque metafisica sottigliezza.

Un moderno filosofo *Ancillon*, ha definito il dovere, *la volontà generale del genere umano*. I due caratteri del dovere, ha egli detto, sono di essere *assoluto* ed *universale*; ciò appunto lo distingue dal piacevole e dall' utile, che sono sempre relativi. Ciò che tutti gli uomini vogliono per essi stessi, come per l' universalità dei loro simili, per tutti i tempi, e per tutti i luoghi; ciò che eglino vogliono, facendo astrazione da'loro interessi particolari, dalle loro affezioni, e dalle loro inclinazioni individuali; ciò che vogliono anche quando non l' hanno fatto, o nol fanno; ciò che vogliono come uomini, come esseri ragionevoli e liberi, ecco il dovere. *Esso è la volontà generale della spezie umana*, e ciò che sarebbe una cattiva definizione della legge civile e politica, è un' eccellente definizione della legge morale (1).

Kant ha enunciato il principio costitutivo dei doveri a questo modo: *opera in modo, che la massima particolare della tua volontà, possa insieme sempre valere come principio della legislazione universale.* Questa legge, dice il filosofo citato, è semplicemente formale. Per farvi intendere questa dottrina, vi fo osservare, che tutti i doveri particolari differiscono fra di essi materialmente, ma tutti hanno la stessa forma: vale a dire, che tutti sono doveri, e tutti debbono avere il costituitivo del dovere. *Rendi il deposito* è un dovere materialmente diverso da questo: *non calunniare alcuno*, poichè le azioni comandate son diverse l'una dall'altra. Ma tutte e due queste azioni, intendo per azione anche l'azione negativa, o l'omissione, convengono in ciò, che sono *doveri*, vale a dire azioni necessarie a farsi da tutti gli uomini. Ora se sono azioni

(1) Degli sviluppamenti del *me* umano, cap. XI.

doverose per tutti gli uomini, segue, che agendo conformemente al dovere, la massima particolare della nostra condotta può servire di massima universale per tutti gli esseri ragionevoli. Ecco sviluppato il senso del principio kantiano. Inoltre nelle azioni, in cui seguiamo le particolari inclinazioni del nostro benessere, non può esservi questa assoluta universalità, che nel dovere richiedesi. Un uomo preferisce il teatro al giuoco, cioè il piacere del teatro a quello del giuoco. Un altro preferisce il piacere della conversazione; un altro il piacere della tavola; un altro il piacere della lettura; un altro il piacere venereo ec.

Non può dunque accadere, che nel seguimento del piacere, le massime di condotta di un uomo sieno universali per tutti gli uomini. Ma nel dovere questa universalità è assoluta. *Non offendere alcuno.* Questa massima è di un'assoluta universalità; essa è per gli uomini di tutti i luoghi, e di tutti i tempi. L'interesse è variabile, il dovere invariabile.

Concludiamo, che vi sono due principj, i quali influiscono a determinare la nostra volontà, cioè, *la felicità ed il dovere*, e che il secondo non è subordinato come mezzo al primo, ma determina la volontà per sè stesso; e che il dovere non è che apparente, quando si ama come mezzo del proprio interesse. Confermiamo maggiormente questa importante verità (1).

§. 32. Da quanto ho detto rilevasi abbastanza, che il dovere non può riguardarsi come un mezzo pel nostro benessere, e come subordinato al nostro personale interesse. Ma siccome in questo secolo, il quale non offre niuna rigidezza di costumi, la morale dell'interesse personale ha molti difensori, così stimo

(1) Consistendo, secondo Wolf, la felicità nel sentimento della *perfezione*, ne viene che questa essendo riposta nella legge eterna, e invariabile col nostro ben essere individuale: perciò senza ricorrere al duplice sistema di Kant, dicendo che l'uomo agisce mosso dal solo desiderio della propria felicità o apparente o reale, si deducono tutti gli stessi corollarj.

di trattenermi ancora su questo punto importante, ad oggetto di svegliare, per quanto mi è possibile, e di alimentare nei cuori dei giovanetti il sacro fuoco della virtù (1).

Dicendo; che la giustizia non è che l'interesse *bene inteso*, si stabilisce, che l'interesse è il principio della giustizia, ed in conseguenza, che se in un caso dato l'interesse meglio inteso ci consigliasse un'azione che in altre circostanze avremmo riguardata come ingiusta, non solamente noi oseremo commetterla, ma la commetteremo eziandio per dovere. Qualunque spiegazione che si dà a questi vocaboli, *interesse ben inteso*, la proposizione enuncierà sempre una sommissione della giustizia a qualche cosa, che non è la giustizia: l'interesse l'adotta come un mezzo per lui. Stabilendo un interesse *bene inteso*, e *male inteso*, non si pongono in opposizione due interessi differenti; al contrario si pone in fatto, che non vi ha che un interesse unico, che l'uomo giusto e l'uomo ingiusto hanno ugualmente in veduta, e che fra di essi non vi ha che questa differenza, che l'uomo giusto è un uomo accorto, e l'uomo ingiusto un imbecille: l'uno e l'altro hanno però lo stesso cuore, eglino desiderano la stessa cosa; solamente l'uno giunge al suo scopo, e l'altro non vi giunge.

La semplice esposizione di questa dottrina bastar dovrebbe per conoscerne la deformità. Non ci allontaniamo dal principio che è la base di questa morale dell'interesse, cioè che il piacere, e l'utile proprio,

(1) In tutto questo ragionamento del ch. A. non si fa altro che abbattere la diabolica morale di Elvezio, poichè il Wolf dicendo che l'uomo dee dirigere le sue azioni alla felicità, intende la felicità reale, come dissi di sopra, non l'apparente; e la felicità reale, che si troverà dall'uomo veramente virtuoso nell'altra vita, si ottiene coll'osservar la legge eterna, cioè servendosi delle nostre facoltà e di ogni cosa a seconda dei fini del Creatore, che sono immutabili, e quindi non soggetti al bene essere *dell'individuo pel momento.*

sia l'ultimo fine dell'uomo. A questo sol colpo cadono le più belle virtù sociali. L'uomo nulla può amare fuori di sè stesso, se non per sè stesso. Il precetto dunque dell'amor de'nostri simili è un precetto impossibile. L'uomo non ama, nè può amare il bene altrui, il bene pubblico se non per la connessione, che ha questo col suo privato interesse. Ciò vale quanto dire, che l'uomo non può, e perciò non dee amare gli altri, ma solamente sè stesso. Non vi sono dunque de'doveri sociali, de'doveri verso gli altri. La preferenza del pubblico al bene privato è impossibile, e perciò non può esser comandata. L'uomo non sarà perfido cogli amici, non sarà traditor della patria, per il timore del proprio danno: ma, rimosso questo pericolo, l'uomo in conseguenza de' principj di questa Etica dee sacrificare al proprio interesse quello degli amici, e quello della patria, e se questo privato interesse consiglia il tradimento, il tradimento, perchè utile, sarà doveroso. Sono adunque, amor de'nostri simili, amor della patria, amor della famiglia, amicizia, benevolenza nomi vani usati per coprir la bruttezza di un sistema che toglie la radice di queste virtù; e non ne lascia sussistere, in vigore de'principj, che l'apparenza, cioè i soli offici esteriori in quanto conducono al nostro vantaggio: questi officj esteriori possono stare col cuore dell'uomo il più perfido ed il più inumano, il quale ciò non ostante comparirà virtuoso, se sarà mosso dalla molla del proprio interesse ad esercitarli verso i suoi simili. Possono dunque i difensori di questa pretesa morale fare tutti gli sforzi possibili, per nasconderne la deformità; chè la morale dell'utile comparirà sempre all'occhio del filosofo di buona fede, quale essa è in vigore de' suoi principj, cioè distruggitrice di ogni vera virtù sì privata che pubblica, e di tutto il buon ordine sociale.

Il primo argomento dunque che io propongo contro la morale dell'interesse personale si è: la volontà

dell'uomo virtuoso differisce intrinsecamente da quella dell'uomo vizioso; ora nel sistema del personale interesse, le due volontà sono le stesse, perchè vogliono la stessa cosa, cioè il proprio utile. Questa morale è dunque contraria alla voce dell'interno sentimento della coscienza.

Il secondo argomento si è: nella morale di cui parliamo, la virtù non risiede nella volontà ma nell'accortezza dell'operare; perchè con un cuore il più perfido si può esser cauto tanto da fare il proprio utile. Ma la virtù, secondo la testimonianza della coscienza, dee risiedere nella volontà. Questa morale è dunque contraria alla vera virtù, e perciò falsa.

Il terzo argomento si è: la legge morale dee essere assoluta ed universale; ora la morale poggiata su l'utile è fondata su la situazione ipotetica dell'uomo, la quale cambiandosi, cambia parimenti nell'uomo il principio di direzione, e la virtù diviene vizio, il vizio virtù. Sviluppiamo più ampiamente questo argomento. L'uomo si dice è spinto dal proprio interesse a rispettare gli altrui diritti, perchè gli altri rispettino i suoi. Ciò procede assai bene, finchè l'uomo si riguarda in uno stato di debolazza; ma l'uomo potente, che può impunemente opprimere i suoi simili, e procurare col loro danno il proprio vantaggio, dovrà seguire un'altra norma nelle sue azioni; e questa sarà la sua cupidità, e l'oppressione degli altri. Nè mi dite, che il potente avrà un freno nei rimorsi della propria coscienza, poichè questi rimorsi non possono aver luogo quando l'uomo procura il suo vantaggio, perchè in ciò, secondo gli avversarj, consiste la virtù: e se questi rimorsi si manifestano allora che l'uomo, ubbidendo alla voce dell'interesse, opprime i suoi simili, questi rimorsi appunto dimostrano all'uomo che la voce dell'interesse non è quella del dovere, e che nel caso presente la contradice.

La morale del potente nel sistema che combattiamo, non è la stessa di quella del debole. Non vi ha

dunque in questa perniciosa ipotesi una norma invariabile, a cui l'uomo in ogni tempo, ed in ogni luogo debba conformarsi. Egli è vero pur troppo che questa morale dell'interesse è la più ordinariamente seguita nella pratica: ma il fatto non costituisce il dovere: poichè gli uomini non fanno tutti, nè sempre ciò che dovrebbero fare, altrimenti il vizio non troverebbe luogo su la terra. La voce nondimeno della coscienza, qualora gli uomini volessero ascoltarla, parla sempre in tutti i cuori anche ne' più corrotti, come vi ho detto più innanzi, e vi ho mostrato coll'esempio stesso degli assassini. Nè qui mi si dica, che per ovviare al pericolo del più forte, per presidio all'altrui debolezza sieno ricorsi gli uomini ai patti, e quindi alle leggi che formano la sicurezza de'cittadini: poichè nella morale di cui parliamo, non essendovi leggi immutabili della natura antecedenti a questi patti ed a queste leggi positive, di questi patti e di queste positive leggi non resta arbitro o giudice, se non che l'interesse da cui sono nate. Qual base può avere di sicurezza l'altrui debolezza, se non si conosce una legge immutabile, che, anteriore ai patti ed alle leggi positive, obblighi all'osservanza dei patti e delle positive leggi? Senza la legge immutabile: ***serba i patti. Non trasgredire la legge civile***, non può nascere da' patti e dalle leggi positive alcun dovere. Se voi poggiate il dovere di serbare i patti, e di ubbidire alla legge civile su l'utile, seguirà da questa dottrina, che qualora il cittadino possa impunemente, sia colla forza, sia coll'astuzia violare i patti e le leggi, e che questa violazione resulti a suo vantaggio, la legge naturale di serbare i patti, e di ubbidire alla legge civile si cambierà in questa: ***trasgredisci i patti, e calpesta la legge civile.*** Un uomo mi confida un deposito: il chirografo si è perduto: niuno è testimone del fatto; mi è utile il negare il deposito; la legge dunque, ***rendi il deposito***, si cambierà nella seguente: ***nega il deposito***

Il principio dell'utile è variabile. Il dovere è assoluto ed universale. Questi due principj dunque son diversi l'uno dall'altro; il primo è molte volte in opposizione col secondo. L'uomo virtuoso sagrifica l'interesse al dovere: il vizioso fa il contrario, fa cioè servire il dovere all'interesse, ed immola il primo al secondo. È questa la conclusione, che scende da questi raziocinj, poggiati sul fatto luminoso della coscienza.

CAPO IV.

Continuazione dello stesso argomento de' rapporti fra la virtu' e la felicita'.

§. 33. Abbiamo dimostrato nel capitolo antecedente, che il desiderio della felicità non può, nella sua generalità, servir di base alla morale; che fa d'uopo ammettere nell'uomo un altro principio di direzione delle sue azioni libere; principio primitivo e distinto da quello della propria felicità, e che tal principio è il *dovere*.

Ma questi due principj della volontà, la felicità ed il dovere, sebbene distinti, e tutti e due primitivi, non lasciano di avere insieme de'rapporti intimi. La spiegazione di questi rapporti, nella scienza che trattiamo, è molto importante.

Alcùni filosofi alemanni hanno preteso che l'ubbidienza al dovere dee esser l'effetto del puro rispetto della ragione per la legge, senza alcuna spezie di piacere, nè di amore. Una tal dottrina è falsa, e contraria alla testimonianza irrefragabile della coscienza. Il sentimento della propria virtù sarà sempre per l'uomo uno de'più grandi piaceri: ed indipendentemente dal proprio interesse, la virtù è essenzialmente bella, e perciò piacevole per tutti gli uomini; come il vizio è essenzialmente deforme e dispiacevole. Non si dee esser giusto e benefico, per esser felice; poichè

anche quando la moralità non fosse una sorgente di felicità, non si dovrebbe abbandonare. Ma più la virtù sarà pura, disinteressata, più vivo sarà il piacere che risulta dalla coscienza di averla praticata. Un uomo si propone per fine ultimo la sanità del corpo: per lo conseguimento di tal fine gli è prescritta una bevanda: se il sapore di questa bevanda fosse disgustoso, esso sarebbe un ostacolo al conseguimento del fine; ma ciò non ostante l'ammalato, che volesse assolutamente la sanità, si assoggetterebbe all'amarezza del medicamento; ma laddove questo fosse piacevole, esso disporrebbe la volontà a servirsene: l'uomo intanto di cui parliamo, bevendo il medicamento, non si propone per fine ultimo il proprio piacere, ma la propria sanità. Il piacere unito all'esercizio del proprio dovere dispone dunque all' azione doverosa la volontà dell'essere ragionevole. Tale è la natura dell'uomo. Vi ho detto in altro luogo, che non bisogna confondere le conseguenze di un fine col fine stesso. L'uomo può volere per sè stesso un oggetto il quale è un fine ultimo, non ostante che da questo oggetto segua un altro effetto. Un tale effetto non sarà il fine ultimo della volontà, poichè la volontà si riposa, per dir così, nella causa di questo effetto, e la vuole per sè stessa. L' uomo virtuoso vuole il dovere per sè stesso: è questo il fine ultimo della sua volontà; egli, in conseguenza, non fa il dovere per il piacere; ma il piacere non lascia di accompagnare la pratica del dovere. Bandire l'amore del bello morale e il piacere attaccato al dovere dalla vita umana e dal cuore dell'uomo, sotto il pretesto di una più alta perfezione, si è togliere alla virtù il suo sostegno ed il suo conforto, si è voler estinguere il fuoco sacro, che è il principio delle azioni virtuose ed eroiche, si è mutilar l'uomo sotto il pretesto di nobilitarlo.

Si dirà, se vi ha del piacere nella pratica della virtù, vi entra dunque l'interesse in tutte le nostre azioni. Io vi ho fatto vedere che l'uomo può proporsi

per fine ultimo la propria felicità, e la felicità degli altri; che questi due fini sono di lor natura diversi; che la percezione piacevole della propria felicità è diversa dalla percezione piacevole della felicità degli altri; che la prima tende a produrre un cambiamento nello stato dell'anima propria, la seconda a produrre un cambiamento nello stato dell'anima degli altri. Io ho dunque stabilito, in un modo incontrastabile, la distinzione fra l'amore interessato e l'amore disinteressato.

In conseguenza di queste riflessioni, sul primo rapporto fra la virtù e la felicità, possiamo riguardare come certe le seguenti conclusioni: 1. la percezione dell'esercizio del proprio dovere è una percezione piacevole; 2. questo piacere preveniente dispone la volontà a volere il dovere; 3. la volontà operando così, non si propone per fine ultimo il piacere, ma il dovere; 4. la testimonianza della coscienza di essersi fatto o che attualmente si faccia il proprio dovere, è un sentimento piacevole; 5. questo piacere, che previene, accompagna e segue l'esercizio del proprio dovere, non è mica contrario alla purità della virtù; 6. l'aspetto dell'altrui virtù in tutti gli uomini, prescindendo da un interesse in contrario, è una percezione piacevole.

§. 34. Ma qui sorge un'altra importante quistione. Sembra che alla dottrina testè stabilita, segua che la virtù sia premio a sè stessa; e che l'uomo virtuoso, come insegnano gli stoici, è necessariamente felice. Ora questa dottrina stoica sembra contraria all'esperienza, come ne fa fede la storia de' martiri della virtù.

Quando il virtuoso, può dirsi, in mezzo ai tormenti del corpo preferisce la virtù all'esser libero dai dolori fisici, è segno che il piacere attaccato all'esercizio dal proprio dovere, è maggiore del dolore che egli soffre; ora un uomo in cui il piacere è maggiore del dolore è felice. L'uomo virtuoso dunque, in mezzo

ai più crudeli tormenti, è felice, e la virtù è premio a sè stessa.

L'argomento proposto è falso. Quando l'uomo virtuoso preferisce i tormenti al delitto, egli preferisce un dolore minore al dolore maggiore. Ma la necessità di soffrire un dolore minore per evitarne un maggiore, non renda l'uomo felice. Il virtuoso dunque in mezzo ai più crudeli tormenti, non può dirsi felice. Un uomo a cui si propone la scelta o de' più crudeli tormenti, o del delitto, è posto nella necessità di essere o vizioso, o infelice; e questa dura necessità è una pena crudele. Un uomo a cui la cancrena minaccia la morte, se non taglia il membro affetto, scegliendo la dolorosa operazione chirurgica, per evitare un male maggiore, non perciò è felice. Il virtuoso bilancia fra l'orrore del delitto, e fra l'amarezza de' tormenti, ed il primo essendo un dolore maggiore per lui dell'aspetto de' secondi, egli rimane fedele al proprio dovere; essendo suo malgrado costretto a soffrire dei vivi dolori, non può dirsi certamente felice.

Ma si replica: La coscienza di esser vittorioso nella pugna fra il dovere e l'interesse, è un sentimento piacevole e celeste. L'uomo virtuoso è dunque felice. Ma dico io: questa coscienza della propria virtù allontana ella il dolore? Se non l'allontana, come può dirsi felice un uomo immerso nel dolore? La felicità richiede necessariamente l'assenza del dolore: un virtuoso ed innocente cittadino, condannato, per l'intrigo di un potente nemico, ad una morte ignominiosa su di un palco, costretto ad abbandonare all'indigenza ed alla miseria, la sua amata sposa, ed i suoi cari figliuoli, sarebbe egli forse, perchè conscio della sua innocenza, in tale stato felice? L'uomo ama per sè stessa la felicità, come fine ultimo; e come fine ultimo vuole il dovere. La felicità domanda l'assenza del dolore. Un virtuoso che preferisce di non violare il dovere a' tormenti, sacrifica il fine ultimo della fe-

licità, al fine ultimo del dovere, e perciò non può essere felice.

Quando si dice, che un uomo non è felice, non si vuol dire, che il suo stato sia insoffribile; poichè in questo stato l' uomo non amerebbe la vita. Un uomo in mezzo ai soli tormenti, privo di qualunque speranza di esserne libero, e privo di qualunque consolazione interiore, vorrebbe, io credo, non esistere. Il piacere, che previene, accompagna e segue l' esercizio del proprio dovere, è un conforto, un sostegno dell' uomo virtuoso, ma non esclude la sofferenza. Se Catone ritrova la felicità nella sua sola virtù, perchè si uccide?

Ma vi è ancora un' osservazione molto impertante su l' oggetto che ci occupa, e si è, che gli uomini virtuosi sono per la loro stessa virtù, che gli rende inquieti e scrupolosi, più infelici de' malvagi. Avuto riguardo alla soddisfazione presente dell' uomo, sarebbe sovente meglio per lui essere interamente malvagio, che il non esserlo che in parte. Un uomo che ama la virtù, senza seguirla sempre in tutte le sue azioni, che abborrisce il vizio, senza avere, in certe occasioni, forza bastante per resistere alla seduzione delle inclinazioni sensuali, questo uomo è molto infelice. Egli non ha, per esser tranquillo, nè una virtù sufficiente nè un vizio sufficiente, ed egli si trova in uno stato continuo di guerra interna con sè stesso.

Interroghiamo finalmente, su la presente quistione, la coscienza universale di tutti gli uomini. Per qual ragione, io domando, un sentimento di vivo dispiacere si desta in tutti gli uomini, nel vedere l' uomo virtuoso nelle disgrazie, ed il vizioso colmo di prosperità? Ciò avviene, perchè la ragione pratica dice a tutti gli uomini: *la virtù è degna di premio. Il vizio è degno di pena.* Queste due verità sono principj primitivi della nostra ragione pratica, come lo sono quelle che comandano la giustizia e la beneficenza.

Ciò supposto, se la virtù fosse premio a sè stessa,

ed il vizio a sè stesso pena, gli uomini non sarebbero affetti di dispiacere all'aspetto del virtuoso nelle avversità, e del vizioso nelle prosperità.

L'esistenza su questa terra della virtù infelice, mi sembra una verità incontrastabile; e perciò mi sembrano false le due proposizioni: *la virtù è premio a sè stessa. Il vizio porta con sè stesso la pena.* L'uomo virtuoso è degno di esser felice; ma egli non lo è sempre su questa terra. L'uomo viziato è degno di pena; ma non è sempre abbastanza punito.

§. 35. Il principio *sii giusto* consiste a non fare male agli altri, a non offenderli nel corpo, ne'beni, nell'onore. Esso è dunque diretto alla felicità degli altri. L'altro principio: *sii benefico se puoi e per quanto puoi*, tende ugualmente alla felicità degli altri.

Da ciò nasce una quistione. Tutte le virtù si possono esse risolvere nel principio della beneficenza? Il principio del dovere è lo stesso del principio della felicità de' nostri simili? Io sono stato altra volta di questo sentimento, che la felicità generale degli uomini è lo scopo di ogni virtù. Ma ho scambiato di parere, ed adotto qui l'opinione del sig. *Dugald Stewart*, di cui trascrivo le seguenti osservazioni. « Alcuni moralisti immaginarono che la benevolenza sia il solo » oggetto immediato dell'approvazione morale, e che » la forza obbligatoria de' nostri morali doveri sorga » tutta dalla manifesta loro tendenza a promuovere » il bene della società. Malgrado le savie apparenze » nell'umana natura che a prima giunta sembrano » confermare questa dottrina, essa incontra, insormontabili difficoltà. Se il merito di un'azione, da nessun'altra circostanza dipenda fuorchè dalla misura » del bene avuto di mira dall'agente, ne verrà che » la rettitudine di un'azione non possa mai essere » determinata da'mutui rapporti fra l'agente stesso » e la persona che è termine dell'azione; conseguenza » affatto opposta all'idea che hanno gli uomini tutti » de'doveri di gratitudine, di veracità, di giustizia. Se

» non si ammetta che questi doveri sono obbligatorj » per sè medesimi, sarà forza concedere, che un fine » buono valga a giustificare l'uso di mezzi qualun- » que necessarj al suo conseguimento : o con altre » parole, che saremmo autorizzati a dispensarci dagli » obblighi di gratitudine, di veracità, e di giustizia, » tostochè così operando avessimo per iscopo di pro- » muovere alcuno degli eminenti interessi della società.

» Che l'osservanza della veracità della giustizia, e » di ogni altro dovere ridondi a vantaggio dell'uman » genere, si concede da ogni scuola di moralisti, e » vi è ragione di credere, che se uno scorgesse tutte » le conseguenze delle sue azioni, conoscerebbe di » leggieri, che la pratica de' doveri medesimi è, in » totale, profittevole sempre anche ne' casi in cui le » sue corte vedute lo fanno pensare altrimenti ».

§. 36. ***Kant*** insegna, essere assurdo farci un dovere della ricerca della propria felicità, e che l' obbligazione di menare la vita nel piacere, di fabbricarci per esempio, de' belli palazzi, obbligazione che *Wolfio* ci inculca, è un' obbligazione chimerica, il piacere non si comanda, ma si permette. Questa dottrina, sotto un aspetto considarata, sembra doversi abbracciare : sotto poi di un altro sembra di doversi rigettare. Chi mai farà un delitto ad un uomo dell' aver trascurato di rendere bella e deliziosa la sua casa, di aver tralasciato di godere in un'amena passeggiata, e di non essere stato molto diligente nella scelta de' proprj piaceri? Egli sembra che vi sia una distinzione essenziale fra le azioni doverose, e le azioni permesse.

Da un' altra parte non facendo l' uomo a se stesso un dovere della ricerva della propria felicità, pare che contro il sentimento generale degli uomini si cancellino dalla classe de' doveri, i doveri verso sè stesso. Chi mai non accuserà di delitto l'intemperanza di un uomo, che per un piacere di gola deteriora la sanità del proprio corpo? Chi non accusarà di delitto colui, che uccide sè stesso? Chi mai non imputerà un de-

litto di accidia a quell'uomo, che vive nell'ozio, e trascura la perfezione delle proprie facoltà intellettuali? L'uomo ha dunque, si conclude, dei doveri verso di sè stesso; ed il perfezionamento del proprio stato, o la ricerca della propria felicità, cade sotto il comando della legge morale (1).

Alcuni filosofi conciliano in questo modo le due dottrine. La ricerca della propria felicità, è affidata alla propria prudenza. Questa non consiste, se non che nella ricerca illuminata della propria felicità, e perciò nel seguire le decisioni della ragione nel calcolo de' beni e de' mali, del quale abbiamo parlato nel capitolo antecedente. Questa prudenza non diviene virtù se non quando ha il bene degli altri per iscopo finale, come disprezzandola si diviene vizioso, quando un tale oblìo porta pregiudizio all'altrui felicità. Un uomo mal sano di corpo, di uno spirito non coltivato, senza mezzi, senza conoscenza, e senza fortuna, nulla può fare, o almeno molto poco per la felicità della società nel seno della quale egli vive. Egli ha dunque un dovere di aspirare alla sanità, alle conoscenze, all'abilità, ed alla fortuna, posto solamente che egli non faccia ciò nella veduta di soddisfare i suoi giusti particolari. L'uomo appartiene in parte alla sua persona, in parte alla sua famiglia, in parte alla sua patria, ed in parte a tutto il genere umano.

Questa dottrina mi sembra giusta: ella non esclude dalla classe de' doveri quelli verso di sè stesso: ella

(1) Anzi tutti i doveri dell'uomo verso gli altri e verso sè stesso sono tutti dipendenti da'doveri che ha verso Dio, de'quali parla in appresso l'A. In ultima analisi: perchè l'uomo deve esser giusto, dee beneficare ed amare i suoi simili? perchè dee procurare il proprio perfezionamento? Perchè ha il dovere essenziale di servire alla legge eterna, ai fini del Creatore, suo principio e suo ultimo fine Tolto questo dovere, gli altri divengono astrazioni metafisiche, senza base, che saranno adottate finchè privati interessi non le facciano rinnegare; e allor precipita ogni sistema di morale che non si appoggia alla *causa prima*.

stabilisce un limite fra le azioni permesse e le azioni doverose. Ella stabilisce ancora la possibilità della direzione delle azioni permesse alle doverose : è un dovere, per esempio, l'essere utile agli altri : un divertimento onesto, che rallegra il mio spirito, mi rende atto a faticar di vantaggio pel bene degli uomini; io posso dunque dirigere questo divertimento permesso al dovere.

Il principio di volere l'altrui felicità può eziandio servir di base ai nostri doveri verso Dio. Iddio è un essere infinito, ed in sè stesso eternamente beato. L'essere ragionevole dee godere della felicità di Dio; ciò vale quanto dire, che l'uomo ha il dovere di amare Dio per sè stesso. L'uomo non dee dunque offendere Dio; questo precetto si trova compreso in quello enunciato nel Capitolo antecedente : *Non offendere alcuno.* Iddio non è capace di soffrire; ma l'uomo può offenderlo colla sua volontà, non riconoscendolo per quello che egli è (1). Iddio non è bisognoso di alcuna cosa : ma l'uomo dee riconoscere da lui tutti i beni de' quali gode : ed ha perciò il dovere di benedirlo, e di lodarlo. Nel principio dunque *sii giusto*, sono eziandio compresi i doveri teologici.

Dio essendo l'autore supremo di tutta la natura segue, che i comandi della nostra ragione pratica debbono riguardarsi come comandi di Dio. Noi possiamo e dobbiamo dunque dirigere tutte le nostre azioni alla gloria divina; e questa direzione è una azione virtuosa. I cieli narrano la gloria di Dio, e l'uomo che li contempla, potrebbe egli non cantare colle creature tutte l'inno di gloria all'Eterno?

Ma sebbene l'amore di Dio debba accompagnare tutti i doveri teologici, pure nelle virtù teologiche bisogna ravvisare una certa diversità. Nella virtù dell'*Adorazione* lo spirito concepisce la grandezza Dio,

(1) Aggiungerei, non servendosi delle cose secondo i fini per cui furon create.

e la perfetta dipendenza delle creature dal Creatore; in quella della *gratitudine*, o del ringraziamento, lo spirito considera particolarmente la bontà, o la misericordia di Dio.

Si possono fare delle altre riflessioni simili su le altre virtù.

Tutte le anzidette considerazioni mi obbligano a conchiudere, che i doveri dell'uomo non si possono tutti dedurre da un solo principio *conoscitivo*; e che gli sforzi degli scrittori di naturale diritto sono stati per questo oggetto senza alcun soddisfacente risultamento.

Sul principio della beneficenza osservo, che sebbene sia concepito riguardo all'esecuzione, in un modo condizionale, pure considerato nello interiore dell'uomo può riguardarsi come assoluto. L'uomo dee comprendere nella sua benevolenza tutti gli uomini bisognosi, compatirli nelle loro afflizioni, e volere che siano soccorsi. Appartiene a questo principio il *flere cum flentibus*, piangere con coloro che piangono: questo compatimento manifestato al di fuori, non lascia di essere un soccorso per gli afflitti, e sotto questo aspetto considerato, forse non vi sarà caso, in cui un uomo non possa soccorrere un altro.

§. 37. Abbiamo veduto, che i principj enunciati dei nostri doveri sono principj primitivi della nostra ragione pratica, vale a dire della ragione, che dirige e determina le nostre azioni libere.

Ma filosofi di un merito distinto hanno pensato, che la morale non si dee stabilire su la ragione, ma sul sentimento, ed hanno perciò chiamato un tal sentimento *sentimento morale*. Io non mi ho proposto di darvi un ampio trattato di filosofia morale; ma solamente di farvi conoscere gli elementi di questa scienza, e le quistioni fondamentali, che occupano la moderna filosofia. Una tal quistione, versandosi su la base della morale, mi sembra degna che voi la conosciate: Hume ne'suoi saggi di morale, ha discusso ampiamente

la proposta quistione: io vi riferirò in breve le sue osservazioni: indi vi darò le mie.

Fa d'uopo confessare, dice il filosofo citato, che i due lati della presente quistione sono suscettibili di ragionamenti molto speciosi. Si può sostenere, che la ragione basta sola per discernere le distinzioni morali; poichè gli uomini ragionano su i nostri doveri, sul giusto e sull'ingiusto: eglino fondano sul raziocinio la lode ed il biasimo dovuto ad alcune azioni. Ora non si disputa sul giusto, ma sul sentimento: il piacere ed il dolore si sentono, non mica si provano. (1).

Da un altro lato coloro che riguardano il sentimento come la sorgente della morale, si sforzano di provare che la virtù è fondata nel piacere universale degli uomini, risultante dalla percezione di alcune azioni, e nel dispiacere risultante dalla percezione di alcune altre. Siccome l'uomo sente il piacere allora che soddisfa la sua fame, così sente piacere vedendo una azione giusta: e siccome sente dolore essendo ferito, così sente dolore all'aspetto del vizio. Un'azione *virtuosa* è quella la cui percezione desta piacere in tutti gli uomini, ed una azione *viziosa* è quella che generalmente dispiace; vi ha dunque un sentimento nell'uomo del bene e del male morale: un tal sentimento è ben chiamato *sentimento morale*, ed esso è la base della morale. Qual altra causa si può dare di questo piacere delle azioni virtuose, e di questo dispiacere delle azioni viziose, se non che la disposizione primitiva della nostra natura? Siccome la virtù è desiderabile per sè stessa, eziandio senza la veduta della ricompensa, ma unicamente per il piacere immediato che ella dà, bisogna che vi sia in noi un senso, un tatto, o un giusto interiore che distingua il bene ed il male morale; la ragione ci dà la conoscenza del vero e del falso; il gusto ci dà il sentimento di

(1) Cioè non si dimostra perchè son tali.

ciò che è bello, e di ciò che è brutto; della virtù e del vizio.

Dopo di aver esposto i motivi dell'una e dell'altra opinione, il filosofo citato propone un mezzo di conciliazione. Supponendo, egli dice, che la stima o l'approvazione morale sia principalmente fondata sull'utilità di un'azione, è evidente, che la ragione dee influire molto su tutte le determinazioni di questo genere, poichè appartiene solamente a questa facoltà il farci conoscere lo scopo, ove esse tendono, e preveder le conseguenze vantaggiose, che possono aver per la società. Intanto sebbene la ragione, quando è perfezionata, ci basti per conoscere, se lo scopo a cui tendono le azioni degli uomini sia utile o pernicioso, non è però sufficiente per istabilire la moralità. L'utilità non è se non che la tendenza verso di un certo fine: se questo fine ci fosse indifferente, noi sentiremmo la stessa indifferenza nei mezzi. Egli bisogna dunque qui un sentimento chiaro e distinto, per farci preferire l'utile degli altri al loro danno: questo sentimento non può essere altra cosa, se non che un pendio naturale pel bene dell'umanità; ed un sentimento pei mali che l'affliggono; perchè son questi i due scopi opposti, a cui tendono la virtù ed il vizio. Così la ragione mostra la differenza delle conseguenze che possono avere le azioni umane, e l'umanità ci fa inclinare in favore di quelle che sono utili e benefiche. In breve: se ci si propone un'azione, la ragione ci mostra se ella è utile agli altri, o pure dannosa; ma ella non ci dice: questa azione è virtuosa, o viziosa. Quando la ragione dice la tale azione è utile, allora ella piace alla sensibilità interiore, ed in forza di questo piacere noi la riguardiamo come virtuosa. Se poi la ragione ci dice: questa azione è perniciosa alla società, allora ella dispiace alla sensibilità interiore e si mostra a noi come viziosa. La ragione per la quale ciò che è utile al genere umano ci piace; e ciò che al genere umano è dannoso ci di-

spiace, è nella disposizione della nostra natura. La base delle distinzioni morali, conclude il citato filosofo, è dunque nel sentimento piacevole o doloroso di alcune azioni, e perciò nel *senso morale.*

Hume fa poi alcuni argomenti, per combattere l'opinione de'suoi avversarj. Questi argomenti in sostanza bene meditati si riducono tutti a dire, che la ragione limitandosi alla conoscenza de'rapporti, non trova in questi rapporti la nozione della virtù, nè quella del vizio; ella non può perciò giudicare su la moralità delle azioni, e qualificarne alcune come virtuose, altre come viziose: ella dee limitarsi a presentare l'azione in tutte le sue circostanze, e con tutti i suoi rapporti; ma non può passare oltre: in questa conoscenza semplice non si trova ancora nè la virtù, nè il vizio. Esaminiamo per esempio, dice Hume, il delitto d'ingratitudine. Esso ha luogo allora che vediamo da un lato la migliore intenzione del mondo; annunciata da offerte obbliganti, confermata da benefizj importanti e moltiplicati, e dall'altra una reazione di volontà nociva, seguìta da azioni nocive o almeno di un'indifferenza, seguìta da negligenza: pesate tutte queste circostanze, esaminate colla sola ragione, in che cosa consiste il merito, o il biasimo, giammai voi non potete determinarlo. Il delitto d'ingratitudine risiede nell'anima dell'ingrato, non mica nella relazione che la ragione scovre fra l'azione del benefizio, e l'azione ingrata; ma l'ingrato non ritrova in sè stesso che una volontà nociva, o indifferente verso del benefattore, e nella idea di questa volontà non si trova mica la qualità nè di viziosa, nè di virtuosa. Ma la idea di siffatta volontà eccita il sentimento del biasimo per la costituzione, o la disposizione dell'anima umana. Il delitto consiste dunque in un fatto dispiacevole, come la virtù in un fatto piacevole; ora il dolore ed il piacere appartengono alla sensibilità, non mica alla ragione, che determina le relazioni delle cose. Rappresentate male il delitto,

voi replicherete: esso non consiste mica in un fatto particolare, del quale la ragione vi assicura la realtà; ma esso consiste in certe relazioni morali, che la ragione indica della stessa maniera, che ci fa scovrire delle verità in algebra, ed in geometria. Ma io domanderò, continua Hume, che cosa sono le relazioni di cui parlate? Nell'esempio che dobbiamo esaminare, io vedo una buona volontà, cioè una volontà di giovare e de' buoni uffizj, cioè delle azioni utili, in una persona; io vedo in seguito un volere di far male, e de'mali uffizj cioè delle azioni nocevoli in un'altra persona. Fra queste due persone non vi ha che una relazione di contrarietà; consiste egli forse in questa relazione il delitto? Ma supponghiamo che una persona mi volesse del male, e mi recasse del danno, nell'atto che io la servissi in ogni occasione; vi sarà fra di noi la stessa relazione di contrarietà; intanto sovente la mia condotta potrà esser lodevole. A qualunque tortura si ponga lo spirito, non si potrà giammai stabilire la moralità su de'rapporti: fa d'uopo ricorrere alle decisioni del sentimento. Io definisco la virtù: ***ogni azione, che eccita un sentimento di piacere, e di approvazione in coloro, che ne sono testimonj.*** Il vizio è il contrario. Un ragionatore speculativo, che medita su i triangoli, o su i cerchi, considera i rapporti conosciuti delle parti di queste figure, e da ciò ne deduce i rapporti ignoti; ma nelle deliberazioni morali, noi siam obbligati di conoscere antecedentemente gli oggetti e le relazioni che hanno fra di essi: non si tratta qui di conoscere un nuovo rapporto: si suppone che noi abbiamo già tutto sotto gli occhi, prima di fare alcun giudizio su la moralità dell'azione. Fintanto che non sappiamo, se un uomo sia stato l'aggressore, come possiamo decidere se colui che l'ha ucciso è reo, o non è reo? Ma allora che ciascuna circostanza, e ciascun rapporto sono conosciuti, l'intendimento nulla ha più da fare, e non ha più oggetto che l'occupa. L'approvazione ed il biasimo che seguono non

appartengono mica all'intelletto, ma al cuore: non si tratta più di una proposizione, o di un'affermazione speculativa, egli si tratta di un sentimento. L'anima, contemplando l'oggetto totale, sperimenta una nuova impressione di affezione o di disgusto, di stima, o di disprezzo, di approvazione o di biasimo.

§. 38. I ragionamenti di Hume dimostrano la più profonda penetrazione nel filosofo che gli ha addotti; ma egli non è risalito al vero principio della moralità delle azioni. L'oggetto della morale essendo di trattare de'doveri, il risalire all'origine della nozione del dovere è una ricerca fondamentale. Senza di ciò la morale manca di base. Ora nel piacere che mi produce la percezione di una certa azione, io non trovo mica la necessità di farla, il comando di farla; e perciò non vi trovo la nozione del dovere. *La gratitudine è piacevole. La gratitudine è un dovere.* Queste due proposizioni sono differenti l'una dall'altra: e la seconda non è certamente un'illazione della prima. La prima è una proposizione teoretica; ella esprime, che l'effetto della percezione della gratitudine è il piacere, ma ella non contiene alcun precetto, alcuna necessità di farla; ella non è una legge. La seconda proposizione poi è pratica; ella esprime un comando, ella è un imperativo assoluto: *sii grato al tuo benefattore.* Nella nozione della percezione piacevole io non trovo il comando, e in conseguenza non trovo la lege ed il dovere. Con qual metamorfosi una sensazione o sentimento piacevole si trasforma in precetto, divien esso imperativo? Questa riflessione netta e precisa mostra, in un modo senza replica, la debolezza del sistema del senso morale (1).

(1) Posto che l'uomo per natura tenda alla felicità reale, sempre che la ragione gli mostri una data azione necessariamente connessa con questa felicità, vede la necessità di farla e però sente il comando che gl'intima: è tuo dovere d'agire in tal modo. Però non basta, io ne convengo, un sentimento piacevole per comandare un'azione, è necessario che si veda il

Ma, dice Hume, dalla conoscenza della relazione fra il benefizio, e la gratitudine, o fra il benefizio, e l'ingratitudine non può risultare alcuna moralità. Nel primo caso non si trova, se non che una relazione di similitudine fra due azioni; nel secondo non vi si trova, se non che una relazione di diversità; nel primo rapporto non si trova in conseguenza la qualità di *virtuosa*, che alla gratitudine si attribuisce, e nel secondo non si trova quella di *viziosa*, che accompagna l'ingratitudine.

Questa riflessione è esatta, ed Hume ragiona bene contro di quei filosofi, che ripongono la moralità nei rapporti delle cose. Costoro non badano che la ragione, la quale percepisce tali rapporti, non è la ragion pratica, ma la ragion teoretica. Eglino non fanno attenzione che la ragion pratica non può affatto riguardarsi come conseguenza della ragion teoretica; e che è impossibile da qualunque principio teoretico dedurre un precetto, una legge, il dovere. La ragion pratica suppone come condizione la ragion teoretica, la quale presenta l'azione con tutte le sue circostanze, e colle sue relazioni; ma questa condizione supposta, la ragion pratica è principio a sè stessa. Il modo indicativo del verbo non è lo stesso del modo imperativo: il primo esprime una proposizione teoretica: il secondo esprime un comando. È un errore il confondere le proposizioni teoretiche colle pratiche, in quanto queste son comandi; ed è un altro errore il credere di poter dedurre da una proposizione teoretica, un comando di fare. La ragione diviene pratica per un primo imperativo, che sorge dal suo fondo. Tutti i raziocinj di Hume sono valevoli contro di quei filosofi, che ripongono la moralità nei rapporti delle cose, e delle azioni, teoreticamente considerate. Ma l'illazione che egli deduce per fon-

rapporto di essa colla felicità reale; ma non mi sembra che debba ammettersi come innata la nozione del dovere.

dare la moralità sul sentimento, non scende dalle sue premesse.

Diamo maggiore sviluppamento a questa dottrina. Prendiamo queste due proposizioni: *la gratitudine è un dovere. Il non essere ingrato è un dovere.* La nozione della gratitudine, come quella dell'ingratitudine, riguardo a'suoi elementi, è avventizia; quella del dovere è una nozione soggettiva. Ciò l'abbiam osservato più sopra. Io non trovo nella nozione della gratitudine nè in quella di non essere ingrato, racchiusa la nozione del dovere; queste due proposizioni non enunciano dunque de'giudizj identici o analitici, ma de'giudizj sintetici. La ragione aggiunge alla nozione di queste azioni, che costituiscono i soggetti delle due proposizioni, la nozione del dovere, che ella ricava dal proprio fondo: la ragione eleva a comando di fare le due azioni proposte: questo comando aggiunto alle nozioni di queste azioni, forma i precetti, le proposizioni pratiche, le leggi morali. Questi giudizj sebbene suppongano alcuni dati sperimentali, non sono però sperimentali; essi possono, in conseguenza, riguardarsi come giudizj *a priori*. In forza di questi giudizj sintetici *a priori*, che sono comandi, la nostra ragione è costituita *Ragion pratica*, cioè ragione direttrice e legislativa.

Io vi ho dimostrato nella logica pura l'assurdità de'giudizj sintetici *a priori*, ammessi dalla scuola di Kant; ma i giudizj sintetici di cui parlavamo in quel luogo sono giudizj teoretici, non giudizj pratici. I giudizj sintetici *a priori* teoretici mi sembrano assurdi. Ma dall'esame profondo della nostra facoltà di volere son forzato di ammettere i giudizj sintetici *a priori pratici* i quali son precetti morali. Mi sembra impossibile lo stabilire altrimenti la moralità delle azioni.

Io ammetto, che la percezione delle azioni virtuose è una percezione piacevole, e che quella delle viziose sia dispiacevole; ma questo piacere segue dalla conoscenza della virtù, e non costituisce questa cono-

scenza: come il dispiacere segue dalla conoscenza del vizio e non costituisce questa conoscenza. La virtù ed il vizio non si possono conoscere, senza conoscere la legge o il precetto. Ora il comando è nella ragione; il senso dunque che chiamasi morale è fondato su la ragion pratica, e la suppone come condizione indispensabile. Il piacere, che previene, accompagna, e segue l'esercizio del dovere, ed il dolore che previene, accompagna, e segue l'azione contraria, sono degli stimoli per esser virtuoso, e dispongono, come ho detto la volontà ad operare.

Un giudice è convinto del misfatto di un uomo, e che lo stesso è reo di morte: il reo ha una numerosa famiglia, una sposa innocente e virtuosa, de'figliuoli in tenera età, ed un padre vecchio: la morte del reo getta in un oceano di disgrazie tutta l'innocente famiglia: tuttociò è noto al giudice: questa prospettiva desta la sua compassione, e le lagrime gli si manifestano su gli occhi. Che farà egli? seconderà i moti della compassione? Se li seconderà, sarà ingiusto; violerà le funzioni sacre del suo ministero, abuserà di quel potere che il sovrano gli ha confidato, commetterà un'azione perniciosa alla società politica, nel seno della quale egli vive? Egli dee dunque esser sordo alle voci della sensibilità ed ascoltare quelle della ragione. La morale non può dunque aver per base il senso morale, ma la ragion pratica.

§. 39. *Sii giusto, sii benefico.* Rendiamo più semplice l'espressione di questi precetti, comprendiamoli in uno: *sii virtuoso.*

La virtù merita premio. Il vizio merita pena. Rendiamo eziandio più semplice l'espressione di queste due massime della ragion pratica: *le azioni libere son degne o di premio o di pena.*

Il primo principio risponde alla domanda: *che cosa debbo io fare?* Il seconde risponde alla domanda: *che cosa debbo io sapere?* Ma nella coscienza di questi principj si comprende la coscienza della nostra libertà.

Non si comandano le azioni necessarie, come non si comanda ad un sasso il cadere, se non è sostenuto. Le azioni necessarie non sono riguardate come meritevoli nè di premio, nè di pena.

Inoltre abbiamo provato, che la virtù su questa terra non è sempre premiata, ed il vizio non è sempre punito. La nostra ragion pratica ci annuncia dunque il domma dell'immortalità dell'anima, cioè uno stato dopo la morte, in cui la virtù sarà felice, il vizio infelice. I due dommi della libertà, e dell'immortalità dell'anima sono dunque necessariamente legati co' principj che costituiscono la ragion pratica. Ma tutti e due questi punti hanno bisogno di un più ampio sviluppamento. Incominciamo dal primo.

La coscienza della legge interiore contiene la coscienza della propria libertà. Il comando suppone in colui, a cui è diretto, il potere di eseguirlo, e di non eseguirlo.

Inoltre non si crede degno di premio un albero, perchè produce buoni frutti, nè degno di pena un altro, che produce frutti cattivi. Si riguarda come degno di premio il virtuoso, poichè si considera come l'autore delle azioni virtuose, e dotato del poter di non farle. Si dica lo stesso del vizioso: si crede degno di pena, poichè si crede libero nella trasgressione della legge.

Ma indipendentemente da ciò, noi abbiamo un sentimento immediato della nostra libertà, come l'abbiamo del nostro pensiere. Il sentimento della nostra libertà consiste nel sentimento del potere, che abbiamo di volere un'azione contraria a quella, che attualmente vogliamo. L'idea della libertà è dunque quella di un potere, che non si esercita, e la cui essenza stessa è di non esercitarsi nel momento stesso che lo sentiamo. Quest'idea del potere è dunque un prodotto dell'analisi, per mezzo della quale separiamo il potere di volere dall'atto stesso della volontà, riguardando questo potere come ozioso quantunque reale,

come sussistente, nel momento in cui l' azione non esiste. La libertà è dunque una verità primitiva della coscienza. Chi mai non sente in sè stesso il potere di voler scrivere nell' atto che non vuole scrivere, o di non volere scrivere nell'atto che vuole scrivere? Chi mai non confessa che egli poteva volere non commettere un delitto che ha commesso? Abbiamo detto, che la felicità ed il dovere sono i due principj motori della nostra volontà; ora il dovere è ciò che chiamasi *bene morale*: possiamo dunque semplificare la proposizione, e dire: *il principio motore della volontà è il bene, e l' ultimo fine della volontà non può essere che il bene.* La volontà non ha dunque il potere di non volere il bene in generale, o di volere il male in generale.

Ma ella ha un vero potere di volere, e di non volere ciascun bene particolare. Ogni uomo sente in sè stesso, che non ha il potere di voler essere insieme vizioso ed infelice, ma sente che ha il potere di volere il piacere che s' incontra nell'azione contraria alla legge, e di preferire, in conseguenza, il piacere fisico al dovere; ma nell' atto che egli vuole il piacere piuttosto che il dovere, sente che ha il potere di volere il dovere piuttosto che il piacere.

I voleri sono modi di essere, che lo spirito produce da sè stesso, e de' quali è egli il principio efficiente. Due cose son dunque richieste per la libertà, 1. che lo spirito sia attivo nel volere, 2. che nel volere i beni particolari, si abbia, nell'atto che si vogliono, il potere naturale di non volerli. Noi abbiamo stabilito l'una e l'altra verità sopra il fatto incontrastabile della coscienza, abbiamo dunque su la stessa base stabilito il domma importante della libertà.

La volontà essendo esente da qualunque coazione esterna ed agendo spontaneamente, una tale esenzione si è chiamata *libertà dalla coazione*. La libertà non può esser costretta a volere, ciò sarebbe lo stesso che porre, essere un atto della volontà un atto

involontario, il che è una contradizione. I moralisti dicono, in conseguenza, che la volontà non può esser forzata riguardo agli atti interni; ma che lo può essere riguardo agli atti comandati. Una forza esterna superiore alla mia mi condurrà forzatamente in un carcere, ma non potrà produrre, che io non volendo andare nel carcere abbia il volere di andarvi. *La volontà è dunque libera dalla coazione.* Ma mi sembra evidente, che gli atti comandati nè anche possono essere *coatti*; poichè i moti che una forza esterna produce nel mio corpo non sono atti comandati. Ho sviluppato questa dottrina nella filosofia della volontà.

L' uomo non ha il potere di non volere il bene in generale; intanto il volere il bene generale è un atto spontaneo, che deriva dall' attività dell' anima. Questo atto si trova sempre espresso allora che l' uomo delibera, paragonando i beni particolari coll' ideale del bene sommo. La sola libertà dalla coazione non è dunque sufficiente a costituire quella libertà, che noi sentiamo nella scelta de' beni particolari, quella libertà la quale consiste nel potere naturale di non volere ciò che si vuole, o di volere ciò che non si vuole. *Un tal potere di volere e non volere una stessa cosa* costituisce appunto quella libertà, che le scuole chiamano *libertà della natura.*

Non bisogna dunque confondere il *volontario* o lo *spontaneo* col *libero.* L' uomo vuole spontaneamente il bene generale, ma nol vuole liberamente, poichè egli non ha il potere di non volere il bene generale, come ha il potere di non volere, nell' atto che il vuole, un bene particolare.

Questa differenza fra il *volontario* ed il *libero,* è una verità come dissi d' intimo senso. Difatto noi mettiamo una gran differenza tra il volere il bene, ed il volere andare ad un passeggio. Noi sentiamo, che non possiamo impedirci di volere il bene generale; e sentiamo ancora chiaramente, che possiamo

impedirci di volere andare al passeggio. Parimente noi bilanciamo e deliberiamo, se andremo o non andremo al passeggio; e risolviamo a piacere o l'uno o l'altro: ma non mettiamo in dubbio giammai se vorremo o no il bene generale: il che dimostra, che siccome ci sentiamo necessariamente determinati dalla nostra natura a volere il bene generale, sentiamo altresì di esser liberi a volere i beni particolari.

§. 40. Vi ho dimostrato nel capitolo primo della logica mista, che la coscienza è il fatto primitivo sul quale si dee appoggiare l'intera filosofia. E qui mi viene l'occasione di farvi conoscere che i *razionalisti*, cioè quei filosofi, che cercano di dedurre *a priori* tutte le verità dell'esistenze, non osservando la regola di cui parliamo, cadono in molti errori. L'attività del nostro spirito è un fatto, che la coscienza ci rivela: alcuni filosofi intanto han cercato di sparger de' dubbi su di esso: *Bayle* è uno di costoro. Siccome egli dice, la coscienza della nostra esistenza non ci autorizza a dire, che noi esistiamo per noi stessi, così la coscienza chiara e netta che abbiamo degli atti della nostra volontà non può farci discernere se ce li diamo noi stessi, o se li riceviamo dalla stessa causa, che ci dà l'esistenza.

L'obbiezione rapportata è falsa. Bisogna spingere l'evidenza del sentimento al di là del termine, ove ella può giungere, nè restringerla in limiti più stretti di quelli, in cui essa si trova. Il sentimento non mi istruisce punto su l'origine della mia esistenza, ma solamente su la mia esistenza; esso dunqne non mi inganna su l'oggetto della sua istruzione. Similmente *Bayle* ammette, che il sentimento m'istruisce su la attività del mio spirito; non ha dritto di concludere, che io sono incerto di questa attività. Il sentimento tace su l'origine della mia esistenza; ma esso parla chiaro su l'esistenza della mia attività.

Questo sentimento di attività, replica *Bayle*, può aver esistenza in uno spirito il quale fosse solamente

passivo. Sia, dice il filosofo citato, che l'atto di volere ci fosse impresso da una causa esteriore, sia che lo producessimo noi stessi, sarà ugualmente vero che noi vogliamo, e che sentiamo che vogliamo; e come questa causa esteriore può unire al volere che c'imprime, quel piacere che ella vuole unirvi, noi potremmo sentire alcune volte, che gli atti della nostra volontà ci piacciono infinitamente, e che essi ci menano secondo il pendio delle nostre inclinazioni. Supponete una banderuola a cui s'imprimesse insieme un moto verso un punto dell'orizzonte ed il volere di muoversi verso lo stesso punto: supponendo inoltre che ella ignorasse di esser mossa da una causa esteriore quale che siasi, ella crederebbe di muoversi da sè stessa, per eseguire il suo volere.

L'addotta replica è sofistica. Nella supposizione, che i nostri voleri fossero modificazioni passive, noi avremmo la coscienza di questi voleri; ma non ci crederemmo autori di essi. Ne abbiamo un esempio palpabile nelle nostre sensazioni: la coscienza di queste non è mica la coscienza della nostra attività; noi nelle nostre sensazioni ci sentiamo affetti da una causa esterna: se i nostri voleri fossero, come le nostre sensazioni, modificazioni passive, in qual modo potrebbe avvenire, che ci sentissimo pazienti quando sentiamo, ed agenti quando vogliamo? La distinzione fra le nostre passioni e le nostre azioni è una verità primitiva della nostra coscienza.

L'esempio della banderuola, al quale *Bayle* ricorre, non prova cosa alcuna. Noi non siamo nel caso d'ignorare la causa de' nostri voleri; una tal causa si sente da noi nel tempo stesso che si sentono i nostri voleri. Noi sentiamo il *me*, che opera volendo. La sintesi fra la causa efficiente e l'effetto ci si offre nel sentimento primitivo e chiaro di noi stessi in quanto vogliamo. L'obbiezione proposta contro l'attività della nostra volontà è dunque di niun valore.

I fatalisti adducono contra il domma della libertà

un altro argomento, che a prima vista sembra di molto peso. La volontà, eglino dicono, non può volere alcun oggetto senza un motivo, che la determina a volerlo. I motivi che determinano la volontà sono il piacere ed il dolore, cioè le percezioni piacevoli, e le percezioni dolorose. Lo spirito cede, riguardo al piacere, alla impressione più forte: fra due piaceri il maggiore determina necessariamente la volontà: fra due dolori che seguono uno dal volere A, l'altro dal non volerlo, la vittoria è pel dolore minore: fra il piacere ed il dolore, che seguono dal volere A, se il piacere sarà maggiore si vorrà, e se il dolore sarà maggiore del piacere A non si vorrà. L'uomo è passivo riguardo al piacere ed al dolore: queste modificazioni sono indipendenti dalla volontà. Ora i voleri sono effetti necessarj di queste modificazioni; l'uomo non è dunque libero volendo: egli è necessariamente trascinato dalle impressioni, che fanno su di lui gli oggetti delle sue percezioni. I filosofi dei quali parliamo ricorrono qui ad un paragone, per appoggiare il loro argomento. Lo spirito umano, secondo loro, può paragonarsi ad una bilancia, i pesi che si pongono ne' due bacini sono i motivi: il peso maggiore muove il bacino in cui si trova verso la sua direzione: pesi uguali producono l'equilibrio.

Questo argomento è pure un sofisma: l'errore consiste nel confondere il *motivo* col *principio di azione*; e nel pretendere che lo spirito non abbia altro principio di azione, se non che i motivi. Il principio efficiente delle determinazioni della volontà non sono i motivi: questi dispongono bensì la facoltà di volere all'atto; ma il principio efficiente de' voleri è la facoltà stessa, cioè lo spirito, il quale si determina a volere questo piuttosto che quello. Il paragone della bilancia è difettoso. La bilancia non può moversi da sè nè è essa il principio efficiente del moto: i pesi la muovono: essi sono la causa efficiente del moto della bilancia; questa è dunque passiva nel moto di

cui parliamo, laddove lo spirito è attivo nel volere; perchè i moti non son voleri ma percezioni e queste non son il principio efficiente de' voleri.

Ma si replica: egli è necessario di volere ciò che maggiormente ci diletta; non vi può dunque essere alcuna libertà; poichè questa non può stare insieme colla necessità di seguire la maggiore dilettazione. La necessità, di cui quì è quistione, io rispondo, non è che la certezza dell'avvenimento, e non bisogna confonder questa colla necessità. L' uomo segue sempre la maggior dilettazione; ma nell' atto che egli la segue conserva sempre il potere di non seguirla: ed in questo potere reale, che ciascuno sente in sè stesso, consiste la *libertà dalla necessità della natura.*

L' esistenza di un tal potere è un fatto incontrastabile: i filosofi hanno tentato in diversi modi di spiegare un tal fatto: eccovi alcune spiegazioni. Nel §. 18. vi ho parlato dell' ideale del bene sommo: qui vi aggiungo, che questo bene sommo è l' unico ultimo fine dell' uomo: poichè l' adempimento del dovere, o la coscienza della perfetta virtù fa parte di questo bene sommo. Possedere il sommo bene significa *essere perfettamente virtuoso; ed insieme perfettamente felice.* Il sommo bene è dunque il solo ultimo fine dell'uomo. Lo spirito non ha il potere di non amare il bene sommo. E quivi debbo avvertirvi di due cose 1. che nell' idea della perfetta felicità si contiene la coscienza della propria virtù, poichè la coscienza del vizio è un dispiacere, ed è quel dispiacere, che chiamasi particolarmente *rimorso;* 2. che anche coloro i quali non ammettono la realtà di questo ideale del bene sommo hanno un'idea della perfetta felicità, e giudicano maggiori o minori i beni particolari, secondo che più o meno si approssimano a questo ideale. Il bene sommo è dunque il solo oggetto adeguato della volontà, la tendenza verso il medesimo è invincibile e necessaria; ma tutti gli altri beni particolari non essendo il fine adeguato della volontà, e non fissandola neces-

sariamente, la volontà nell'atto che li vuole conserva sempre il poter di non volerli; poichè essi non sono quel bene sommo, che la volontà vuole solo necessariamente; ciascun bene particolare è sempre unito a qualche male; e la stessa limitazione inseparabile da ciascun bene particolare è un male; siccome dunque tirano a sè, per un aspetto, la volontà, così per un altro la rispingono. Ha l'uomo l'idea della perfezione assoluta e perciò del sommo bene, o della perfetta felicità, e per quanto il suo cuore si fermi negli oggetti particolari, egli ha sempre un residuo di forza nella volontà da impiegare altrimenti. Questo è, secondo alcuni filosofi, l'origine di quel potere di cui parliamo.

Qualunque sia, dicono altri filosofi, la dilettazione che la percezione di un oggetto produce, lo spirito umano ha sempre il potere di diminuirla, e di rendere prevalente la dilettazione contraria; è ciò in forza del potere, che egli ha di distrarre la sua attenzione da un oggetto, e di dirigerla ad un altro. Ma questa spiegazione sembra che lasci in vigore le difficoltà. La distrazione, e la direzione dell'attenzione dipendono dalla volontà: la volontà non può volere questa distrazione e questa direzione, senza riguardarle come buone: ella dee vedere esser meglio distrarre l'attenzione da un dato oggetto, che il concentrarvela. Ora il migliore, secondo i fatalisti, determina necessariamente. La prima spiegazione mi sembra perciò di doversi adottare in preferenza di qualunque altra (1).

(1) Una prova della libertà è che tutti gli uomini consultano sopra alcune loro azioni: se non avessero la persuasione intima di esser liberi non delibererebbero. Così nessuno consulta se debbo o no un giorno o l'altro morire, se il cuore debba palpitare, ec. Ma poichè nelle deliberazioni importanti vi è sempre qualche ragione che ci determina, e si può credere esser questa che faccia una violenza alla nostra volontà senza che l'anima se ne accorga, bisogna porla alla prova nelle cose in cui non vi è ragione alcuna che ci spinga a questa piuttosto che a quella. Per es. i moti di una mano. È vero che osser-

§. 41. La volontà nella scelta segue sempre la maggior dilettazione. Ma si domanda: l'uomo posto fra due beni uguali per lui, sceglierà egli l'uno piuttosto che l'altro, o pure non agirà per mancanza di motivi? I filosofi son divisi in questa controversia: alcuni con *Leibnizio* pretendono, che l'uomo non iscelga giammai fra due beni uguali l'uno piuttosto che l'altro, altri con *Clarke* pretendono, che l'essere intelligente e libero possa scegliere fra due partiti uguali in forza della sua libertà, e che il riguardare la libertà talmente dipende da motivi, che ella non possa scegliere fra due oggetti di ugual valore, è lo stesso che distruggerla. È necessario, dicon i primi, che vi sia sempre una ragion sufficiente, che determini la nostra scelta, sebbene noi non ce ne accorgiamo, poichè nulla si può fare senza una ragion sufficiente. Supponghiamo, che due uova sembrino perfettamente uguali ad un uomo, e che egli abbia la volontà di mangiarne un solo; vi dee certamente essere una ragione, perchè questo uomo voglia mangiare l'uno piuttosto che l'altro. Egli ha certamente il potere, dicono questi filosofi, di mangiare l'uno e l'altro; ma vi dee certamente essere una ragion sufficiente che gli faccia preferire l'uno all'altro: senza di ciò vi potrebbe essere un effetto senza causa. Un' infinità di grandi e piccoli moti interni ed esterni, dice *Leibnizio*, concorrono con noi, de' quali il più sovente non ci ac-

vando in me la volontà che mi fa scegliere un moto piuttosto che un altro, vedo che ciò faccio per provare la mia libertà, ov' io trovo un piacere, e questo può esser la causa che mi mi spinge a mettermi in tale o tale altro stato. Ma primieramente se io godo a provar la mia libertà, ciò suppone ch' io la senta. In secondo luogo questo desiderio di provar la mia libertà, mi spinge a prender parte a questi movimenti, ma non mi determina a cominciar da uno piuttosto che da un altro, perchè proverei ugualmente la mia libertà, qualunque fosse quello che scegliessi. — Su questa importante e difficilissima materia si veda il Discorso di *Bossuet* sulla libertà umana (*Oeuvres* T. XI.) e *Taparelli* opera citata di sopra, Par. I. cap. III.

corgiamo; ma quando si esce da una camera, vi sono tali ragioni, che ci determinano a porre il tal piede avanti, senza che noi vi facciamo alcuna riflessione.

Si è supposto un asino affamato, posto in mezzo di due bacini di avena, che producono su l'asino un uguale impressione; o pure un asino ugualmente spinto dal dolore della fame, e da quello della sete, è posto fra l'avena e l'acqua, che gli produrrebbe un'uguale impressione. Questa supposizione si attribuisce a *Giovanni Buridan* filosofo del decimoquarto secolo, ond'è venuto in proverbio *l' Asino di Buridan* (1). Si è domandato sul proposto di questo asino, se egli fosse morto dalla fame nel primo caso, o dalla fame e dalla sete nel secondo caso? e ciò per mancanza di un motivo che lo determinasse, nel primo caso ad un bacino di avena piuttosto che all' altro, ed a mangiare prima di bere o a bere prima di mangiare nel secondo caso. È questa, dice Leibnizio, una finzione, che non potrebbe aver luogo nell' universo. Ma qualora il caso fosse possibile, bisognerebbe dire, che l'asino morrebbe di fame nel primo caso; e di fame e di sete nel secondo. Vi saranno sempre, continua Leibnizio, molte cose nell' asino e fuori dell' asino, sebbene non si veggano da noi, che lo determinino ad andare da un lato piuttosto che dall' altro. E sebbene l' uomo sia libero, ciò che l'asino non è mica, sarà nondimeno vero che ancora nell' uomo il caso di un perfetto equilibrio è impossibile, e che un angelo o Dio potrebbe sempre rendere ragione del partito, che l' uomo ha scelto, assegnando una causa o una

(1) Il poeta Dante contemporaneo di Buridan così esprime questa opinione ridicola:

Intra duo cibi distanti e moventi
D'un modo, prima si morria di fame,
Che liber uomo l' un recasse ai denti.
Sì si starebbe un agno in tra duo brame
Di fieri lupi igualmente temendo:
Sì si starebbe un cane intra duo dame. Par. IV.

ragione inclinante, che ha determinato l'uomo a sceglierlo. Sovente le cause, che ci determinano, sono impercettibili.

La bilancia dice *Clarke*, non avendo in sè un principio di azione, non può muoversi allora che i pesi sono uguali; ma un agente libero quando se gli presentano due o più maniere di agire ugualmente ragionevoli, e perfettamente simili, conserva eziandio in sè stesso il potere di agire.

Inoltre questo agente libero può avere delle ragioni molto buone, e molto forti, per non astenersi interamente di agire, sebbene forse egli non abbia alcuna ragione la quale possa determinare, che una certa maniera di agire vale meglio di un'altra. Non si può dire che la scelta fra due maniere perfettamente simili di agire, sia un effetto senza causa, poichè un tale effetto ha per causa la libertà dell'agente.

Senza prender partito in questa disputa, osservo che *Leibnizio e Clarke* convenivano che l'uomo è libero; la quistione dunque presente può forse riguardarsi come indifferente per l'esistenza della libertà. Io adotto l'opinione di Clarke.

Leibnizio, applicando il principio della ragion sufficiente alla volontà dell'essere intelligente, ne deduceva molte conseguenze. Molti mondi, oltre il presente, sono possibili; ora vi dee essere la ragion sufficiente cioè un motivo che abbia determinato Dio a dare l'esistenza a questo mondo piuttosto che a tanti altri ugualmente possibili. Il mondo attuale è dunque il migliore, o in altri termini l'ottimo fra tutti i mondi possibili: è questo il sistema dell'*ottimismo*. Nella natura non possono esservi due esseri perfettamente simili, cioè *indiscernibili*: perchè sè vi fossero, Dio e la natura agirebbero senza ragione, trattando l'uno altrimenti che l'altro, e perciò Dio non può produrre due porzioni di materia perfettamente eguali e simili. È questo il principio leibniziano degl' *indiscernibili*. Clarke pretendeva doversi ammettere un vôto immen-

so, nel quale fu creato questo mondo materiale e finito. Un tal vôto, dicea il filosofo di *Lipsia*, riunirebbe la ragion sufficiente: la porzion del vôto occupato dal mondo materiale e finito sarebbe perfettamente simile a tutte le altre parti del vôto immenso. Iddio non avrebbe dunque avuto alcuna ragion sufficiente di creare il mondo in questa parte dello spazio piuttosto che in un'altra (1).

§. 42. Abbiamo detto, che l'esistenza de'precetti e delle leggi, prova la libertà: come pure la prova il principio pratico, *la virtù è degna di premio*: *il vizio è degno di pena*. I fatalisti rispondono: che nel sistema della necessità le leggi, i premj, le pene, si debbono porre fra i motivi che necessariamente determinano la volontà. È inutile il precetto dato ad un sasso; poichè il sasso, essendo privo di sensibilità e d'intelligenza, non è suscettibile di essere affetto da alcun comando; ma l'uomo essendo un essere che conosce può essere necessariamente determinato ad agire dalle leggi, dai premi e dalle pene. Se l'uomo, dice *Collins*, non fosse determinato necessariamente dal piacere e dal dolore, a che cosa gioverebbero le ricompense, che se gli propongono, per determinare la sua volontà all'osservanza delle leggi, ed a che cosa gioverebbero le pene che se gli propongono, per trattenerlo dal violare le leggi? Si dice, che se gli uomini sono agenti necessarj, e se eglino violano le leggi necessariamente, è ingiusto di punirli per delle cose, che eglino non hanno potuto evitar di fare. Io dico, replica *Collins*, che il solo scopo delle pene, che si

(1) Mi rincresce veder trattate, sebben di volo, dal nostro ch. A. queste quisquilie filosofiche, le quali non porteranno mai ad un utile ed applicabile resultamento per il progresso della scienza. Forse ha voluto mostrare in quali laberinti amavano di aggirarsi in altri tempi i primi luminari della filosofia. Temo che presto o tardi ci dobbiamo ritornare: nel nostro pianeta tutto è *pendolo*, e va per gradi dal basso all'alto e dall'alto al basso.

infliggono nella società è di prevenire per quanto è possibile, che certi delitti non si commettano, e che le pene producono questo effetto in due maniere: in primo luogo, allontanando o togliendo dalla società i membri viziosi e corrotti; in secondo luogo correggendoli, o ispirando loro un timore, che gl'impedisce di commettere questi delitti. Ora qualunque di questi due fini che si abbia in veduta nella comminazione delle pene, è evidente, che la giustizia di queste pene non è punto fondata su la supposizione della libertà dell'uomo, e che al contrario le pene possono essere giustamente inflitte, sebbene l'uomo fosse considerato come un agente necessario.

Non solamente i fatalisti, ma altri filosofi ancora che ammettono il domma della libertà, fra i quali si dee porre in primo luogo Leibnizio, pensano, che nel sistema della necessità possono aver luogo le leggi, le ricompense, le pene come cause che influiscono a determinar necessariamente la volontà alle azioni utili, e a far evitare le azioni nocive al ben essere degli uomini. Il sig. *Tamburini* nelle sue lezioni di filosofia morale (t. 3. lez. 5) osserva, che la quistione può proporsi in più maniere. Si può cercare generalmente, se nel sistema della necessità possano aver luogo le leggi, le ricompense, e le pene come mezzi per rendere necessarie alcune azioni che si dicono buone, e per impedirne alcune altre, che si appellano cattive, ed in questa astratta quistione noi non entreremo, dice l'autore citato, a decidere; nè disprezzeremo gli argomenti del Leibnizio, in quanto tendono a provare, che non è assolutamente parlando, incompatibile il fatalismo con un sistema di leggi, di ricompense, e di castighi. Si può cercare in secondo luogo, se il presente attuale sistema di leggi, di ricompense, e di pene, sia un argomento chiarissimo dell'intimo sentimento, e della persuasione, che hanno avuto gli uomini di tutti i tempi dell'umana libertà, e per decidere una tale controversia, continua l'au-

tore citato, non conviene sostituire un altro piano diverso dal presente, che abbiamo, nè altre idee sostituire a quelle che hanno tutti gli uomini, poichè allora si fingono altri uomini, e si finge un altro sistema, e siamo fuori del caso. Io non cerco, segue a dire il filosofo citato, se assolutamente una macchina veramente utile si possa dir virtuosa, se un albero si possa dir virtuoso. Io cerco, se questa sia la idea fissata dagli uomini all'uom virtuoso; e se gli uomini con questo linguaggio altro non significhino, che la idea di una macchina utile o di un albero fruttifero. Ora tutto il genere umano ha sempre inteso un'essenzial differenza tra un albero utile ed un uomo virtuoso, tra il frutto di un albero ed un'azione dell'umana volontà. Un albero, una macchina regolare ci piace e ci diletta; i vantaggi che se ne traggono, ci sono cari; ma le virtù dell'uomo ci riempiono di ammirazione e di gratitudine e di amore. Si loderà nella macchina l'eccellenza dell'artefice, che l'ha composta: ma questa lode non si riferisce alla macchina. Nessuno ha mai affibbiato ai frutti di un albero, o ai moti di un orologio la idea di merito o di demerito, come tutti gli uomini hanno sempre legato una tale idea alle azioni morali della volontà. Si tratta di vedere, se nella favella comune degli uomini l'*imputare* un' azione sia il raccontarla istoricamente, o il nominare semplicemente l'autore, o pure un qualificarla nell'ordine morale e disapprovarla in chi l'ha commessa! Questa è la propria significazione del termine *imputare* usato dagli uomini, che suppone la idea di libero arbitrio. Si dolgono gli uomini di un colpo di pietra, e si mostrano afflitti per la pena che ne risentono. Ma nessuno riguarda tal colpo come una reità, nè condanna la pietra di un delitto. Nelle stesse azioni dell'umana natura conoscono gli uomini una essenzial differenza. Un pazzo si crederebbe colui che volesse fare un delitto ad un uomo, perchè il meccanismo del suo corpo non facesse, o facesse mala-

mente alcune operazioni animali. Si schernisce alle volte per leggerezza umana un uomo, che zoppica, ma chi lo fa per questo colpevole? Questa differenza di giudizj, che forma naturalmente il genere umano sulle varie operazioni meccaniche e volontarie, suppone in tutti gli uomini l'idea di una bontà o malizia morale, e della libertà della scelta in chi opera. Così pure io non cerco se le leggi potessero essere mezzi necessarj per muovere ad operare un agente non libero. Dirò solamente, che nel nostro piano le leggi e da' legislatori sono state sempre formate, e dai cittadini accettate con un sentimento vivissimo, che possano essere da loro osservate, e trasgredite. Quindi è che presso tutti i tribunali del mondo il trasgressor delle leggi non solamente viene punito, per ingerire terrore negli altri enti della sua specie, ma si considera come reo, se gl'imputa un delitto, si disapprova in lui l'opera mal fatta, e s'intende di punire in lui stesso l'ordine violato e la giustizia offesa. Il sentimento adunque degli uomini nella costituzione delle leggi, e nella esecuzione delle pene anche pel suo esempio degli altri individui è stato sempre congiunto coll'idea di un libero arbitrio. I premii sono sempre stati, secondo il giudizio degli uomini, una parte essenziale della giustizia distributiva. Quindi non si riguardano solamente come incentivi al ben fare, ma come mercede dovuta al merito delle azioni virtuose; e quindi il non premiar la virtù non solamente si considera un difetto relativo all'utile della società, ma si considera come un torto recato all'uomo virtuoso. Essa è dunque cosa evidente, conclude *Tamburini*, che il presente sistema delle leggi, delle ricompense, e delle pene è un argomento chiarissimo del vivissimo sentimento, in cui gli uomini di tutti i tempi sono sempre stati del libero arbitrio nelle azioni della volontà.

§. 43. Questo principio della ragion pratica: *La virtù è degna di premio, il vizio è degno di pena*, non

è applicabile, se non che agli agenti liberi. Egli vi ha, dice Leibnizio, una spezie di giustizia, e una certa sorta di ricompense, di punizioni, che non sembra applicabile a coloro, che agissero per una necessità assoluta, se tale necessità esistesse. Una tal giustizia si è quella, che non ha punto per iscopo l'emenda, nè l'esempio, nè ancora la riparazione del male. Questa giustizia non è fondata, se non che nella convenienza, che domanda una certa soddisfazione per l'espiazione di una malvagia azione. I Sociniani, Obbes, ed alcuni altri non ammettono questa giustizia punitiva, che propriamente è vendicativa. Eglino la credono essere senza fondamento, ma ella è sempre fondata in un rapporto di convenienza, che contenta non solamente l'offeso, ma eziandio i saggi che la vedono, come una bella musica, o una bella architettura contenta gli spiriti ben fatti.

La massima di cui parliamo, è un giudizio sintetico: ella aggiunge all'idea di *virtù* quella di *merito di premio*; ed all'idea di *vizio* quella di *merito di pena*. Questa nozione di *merito* non può derivare dal di fuori: ella ci viene dall'interno del nostro essere, ed è, riguardo alla sua origine una nozione soggettiva.

Se noi crediamo alla massima enunciata, come la nostra ragion pratica ci dice di credere, dobbiamo pure credere all'immortalità del nostro spirito. *L'uomo non è degno della felicità, che in quanto egli fa il suo dovere.* L'uomo che su questa terra fa il suo dovere, non è sempre felice. L'uomo virtuoso è sovente molto sfortunato: l'uomo vizioso passa sovente la sua vita nelle delizie. Questa veduta ci attrista. La coscienza ci grida: *Il vizio è degno di pena.* Questa legge è inalterabilmente impressa nella realtà del mio essere. Sarebbe un vano sforzo quello di volerla dimostrare, essa è un giudizio sintetico, e perciò indimostrabile. Essa è la voce della nostra ragion pratica, di quella ragione, che dee influire su la nostra volontà, di quella ragione che ci è stata data per in-

dicarci ciò che dobbiamo sperare, e ciò che dobbiamo temere. La voce di questa ragione dee essere la manifestazione della verità. Io porto in me stesso la mia legislazione, il comando di esser virtuoso, il bisogno di esser felice e la felicità non diverrebbe giammai il prezzo della virtù, e l'essere ragionevole non avrebbe alcun fine della sua esistenza. *Lo spirito umano è dunque immortale.* L' idea di uno stato futuro, che succede alla morte del nostro corpo, è dunque una idea reale. La sua realtà è fondata su le affezioni incontrastabili dell' essere umano (1). Il libero arbitrio, la tendenza verso di ciò che è giusto e buono, quella verso la felicità, un'altra vita in cui la virtù sarà ricompensata, ed il vizio punito, sono delle cose, che mi son date nelle affezioni, che esistono in me. Abbiam veduto che spesso siam costretti a vedere su questa terra la virtù infelice; abbiam veduto, non potersi ammettere la massima che la virtù è premio a sè stessa. Abbiamo osservato, che il vizio non è sempre qui punito abbastanza. Uno stato è dunque necessario, in cui questa legge della nostra ragion pratica abbia il suo valore reale, cioè la sua piena esecuzione. L'esser ragionevole e libero è dunque immortale.

Io trovo nel santuario del mio essere la necessità della ricompensa della virtù e della punizione del vizio: vi trovo in conseguenza la necessità di un giudice supremo. Vi è dunque una intelligenza suprema infinita, assoluta, che si manifesta a tutti gli esseri intelligenti. Questo supremo Legislatore o Giudice è Dio; Iddio mi è dato dunque non solamente dalla mia ragion teoretica, ma eziandio dalla mia ragion pratica.

L' immortalità del mio essere è domandata dalle

(1) Tutti i popoli, anche i più barbari, hanno sempre avuta una ferma credenza nella vita futura, ove dovea la virtù avere un premio, il vizio una pena.

tendenze le più invincibili della nostra natura intellettuale, e dall'insieme delle facoltà del nostro spirito. L'uomo tende ad un bene sommo: egli vuole necessariamente essere perfettamente beato e virtuoso: egli vuole la continuazione del suo essere, e perciò l'immortalità. Chi mai non freme di orrore alla considerazione del proprio annientamento? L'uomo vuol vivere nella memoria de' posteri (1). Tutto ciò che gli rammenta la morte, a cui è soggetto, e la fralezza de'beni di questa vita, lo rattrista.

L'uomo è capace di perfezionarsi indefinitivamente, perchè non vi ha alcuna delle sue facoltà, della quale si possa assegnare l'ultimo termine, e che in altre circostanze, in circostanze più favorevoli, non fosse suscettibile di un più alto grado di sviluppamento. L'uomo non acquista dunque su questa terra quella perfezione di cui è capace. Gli oggetti di questa terra non bastano a riempiere il vuoto del cuore umano, che desidera cose più grandi di esse. Onde ne segue, che il cuore dell'uomo, per quanto si occupi di trovare un oggetto di questo mondo, ha sempre un di più nelle sue forze, che può impiegare in un altro oggetto; ciò che costituisce la sua libertà, e forma la inquietudine de' suoi desiderj, finchè si aggira nell'orbita degli oggetti di questa vita. Ora da quel di più che sente in sè stesso sopra gli oggetti che lo circondano, nasce un solletico, che lo stimola a cangiamento, a progressione, per cui si annoja dello stato in cui trovasi, e s'inquieta col desiderio di uno stato novello, di una nuova modificazione dell'antico.

Affinchè dunque queste affezioni del cuore umano abbiano un valore reale è necessario uno stato futuro, è necessaria l'immortalità del nostro *me*.

(1) Quegli stessi sciagurati, i quali perderono ogni buon senso per l' abuso delle loro facoltà fisiche e morali, e che schiavi di ogni vizio più laido desiderano che tutto per loro finisca col finir della vita, amano qualche iscrizione, qualche immagine che li rammenti a' posteri.

§. 44. Ma qui bisogna fermarci alquanto.

In primo luogo si domanda: *possiamo noi su la semplice esistenza delle nostre affezioni in noi, stabilire la realtà degli oggetti di esse?*

Qual mezzo abbiamo, per rispondere con esattezza alla proposta quistione, fuori dell'esperienza? L'esperienza del passato dee guidarci a giudicar per l'avvenire. Ora voi ponete, mi si obbietta, che l'esperienza ci fa vedere la virtù disgiunta dalla felicità. Su qual motivo ammetteremmo dunque noi uno stato di cose, in cui avvenisse tutto il contrario? O la giustizia distribuitiva ha luogo in questo stato di cose, che è alla sperienza soggetto, o non vi ha luogo: nel primo caso non è mica necessario uno stato futuro per l'esistenza di una tal giustizia: nel secondo caso dovendo poi giudicare del futuro dal passato, non abbiamo alcun motivo legittimo di credere ad uno stato, in cui questa giustizia abbia esistenza.

Si aggiunga a ciò; Voi, si continua ad obbiettarmi, dal vedere, che l'uomo non è felice in questo mondo, conclude, che dee esserlo nell'altro, dovreste concludere il contrario: l'esperienza, dovreste dire, ci mostra, che la felicità fugge sempre dagli uomini, malgrado i loro sforzi, per conseguirla. Lo stato dunque di una perfetta felicità s'immagina senza alcun fondamento. Noi non abbiamo altro mezzo di giudicare su lo stato futuro delle cose, che la similitudine di questo col passato. Se la giustizia e la felicità non hanno avuto esistenza su la terra, con qual diritto si pretende che esisteranno in uno stato immaginario?

Ma presentiamo la quistione nel suo vero aspetto. *L'esperienza ci mostra ella la realtà degli oggetti delle nostre interne affezioni?* Basta riflettere su la nostra vita passata, per rispondere affermativamente alla proposta quistione. Non vi ha alcuna delle sette tendenze di cui abbiamo parlato nel §. 17, che non sia stata alcune volte soddisfatta. Chi mai non ha spe-

rimentato i piaceri de'sensi, e non è giammai stato nel caso di sperimentarli? Con quanta varietà il sapientissimo autore della natura, non ha egli cercato di dilettare i sensi dell'essere sensitivo? La tendenza a' piaceri sensibili, io parlo sempre dell' uomo in generale, cioè della specie non già dell'individuo, può dunque esser soddisfatta, ed una tal tendenza esiste insieme colla realtà del suo oggetto. Non possiamo noi forse spesso soddisfare la nostra curiosità? L' uomo di studio non isperimenta forse sovente il piacere che risulta dalla conoscenza del vero? Non isperimenta eziandio il piacere che nasce dalla propria eccellenza, cioè dalla coscienza delle proprie forze intellettuali? L'uomo virtuoso non isperimenta il piacere che nasce dalla coscienza della propria virtù e dall'aver egli asciugate le lagrime dell'infelice? Il filosofo, il matematico, il guerriero ec. non isperimenta egli il piacere della gloria? Non vi ha alcuna tendenza nel cuore umano, la quale non possa qualche volta raggiungere l' oggetto cui ella tende. È questa una verità poggiata su di un'esperienza costante. Inoltre l'esperienza c' insegna, che l' uomo non giunge, che dopo molte sofferenze a conseguire l' oggetto di alcune sue tendenze. Quanti sudori non isparge quell' uomo di studio, prima di acquistare alcune conoscenze? ma egli non giunge giammai al termine del sapere: egli passa la sua vita in un continuo progresso di conoscenze, in conoscenze, senza essergli giammai permesso di arrestarsi.

Queste osservazioni ci autorizzano a potere ragionare nel modo seguente: 1. L'esperienza c'insegna, che le tendenze dell'uomo non sono defraudate dell'oggetto corrispondente. Ma una di queste tendenze si è quella dell'immortalità, cioè della continuazione dell'esistenza. L'esperienza ci autorizza dunque a concludere che l' uomo è immortale. 2. L' uomo ha una tendenza a conoscere il vero: l' uomo dunque dee essere nel caso di poterla soddisfare: egli la soddisfa

in parte in questa vita, in un progresso continuato di conoscenze; ma egli non vi giunge giammai al termine; vi dee dunque essere uno stato futuro, in cui l'uomo continui a soddisfare questo suo desiderio di conoscere la verità. 3. La ragione pratica dell'uomo non è soddisfatta se non vedendo la virtù premiata convenientemente, ed il vizio convenientemente punito. Questa tendenza dell'uomo dee esser soddisfatta, poichè l'esperienza c'insegna non esservi affezioni in noi interamente vôte di oggetto. Una tal tendenza non è soddisfatta universalmente e completamente in questa vita: ella dee dunque esserlo in uno stato futuro (1).

(1) « Tutto ciò per cui si annunzia la natura dell' umano » spirito, palesa la sua vocazione per un più sublime agire, nè » da alcun tempo limitato, per una esistenza e vita sempiterna. Dalla sua intima natura procede un infinito desio, ond'è » continuamente dominato il suo conoscere e il suo volere; » quindi non lo può saziare alcun modo di limitata cognizione, » nè alcun possesso di beni passeggieri. Esso tende a lanciarsi » da cognizione a cognizione fino all' intuizione del Primo, » Sommo ed Eterno; siccome d' altronde ve lo spinge un' interna brama ad un Bene ch' ei cerca indarno sulla terra, ed » un ideale con cui esso anela di unirsi con illimitato e perpetuo amore. Quest' illimitata tendenza al sublime ed al meglio, e una disposizione dell' umano spirito talmente essenziale, quanto lo è la disposizione alla fantasia, all' intelletto » ed alla ragione, la quale al par di queste attende il suo sviluppo. . . Questa tendenza è talmente naturale all'uomo, come lo è l' istinto presso i bruti. E come non ha ingannato » questi coi loro varj istinti, molto meno ha illuso l'uomo colla » sua tendenza all' infinito. Poichè se l' istinto conduce l' animale alla sua relativa meta, indubitatamente anche quell'infinita tendenza condurrà al punto prefissosi, e ad un' infinita » vita e ad un sempiterno operare e godere. Nulla è frustraneo in natura: ogni forza deve agire, ogni germe svilupparsi, » ogni disposizione perfezionarsi Or siccome impossibile all' uomo nella sua limitata sfera da cui è circoscritta la sua » terrestre vita, di sviluppare fino alla perfezione le sue intellettuali facoltà le più sublimi, gli si dee aprire al finir di essa » un altro sentiero di vita, che lo guidi a più elevati gradi di » conoscenza e felicità, unici fini della sua continua tendenza » e desio (*Hartmann, Lo spirito umano ne' suoi rapporti* » *colla vita Fisica, in fine.*) »

È falso, che qualunque raggio di felicità fugge dall'uomo su di questo globo terraqueo. Ogni uomo ama di vivere: ora non amerebbe di vivere, se il male che soffre superasse il bene di cui è in possesso. I suicidi confermano questa verità. Se nel momento in cui si uccidono, il male è in loro maggiore del bene, l'ultimo ha dovuto esser maggiore del primo in tutti gli altri istanti della loro vita, nei quali hanno amato il vivere. Tutto computato, la somma de'beni ha dunque dovuto esser maggiore di quella de' mali (1).

L'uomo ha la tendenza di conoscere il vero e di esser felice. Queste tendenze incominciano ad essere soddisfatte in questa vita. Dobbiamo credere, che con-

(1) Mi sia permesso fare alcune osservazioni a questo ragionamento. È vero che qualche raggio di felicità rifulge per l'uomo su questa terra, ma dire poi assolutamente che l' uomo non amerebbe di vivere, se il male che soffre superasse il bene, mi sembra strano. La speranza spesso è quella che lo regge in mezzo a una piena di mali che l' opprimono, e quando anche non gli resti una fondata speranza che per lui cesseranno su questa terra tante sciagure, e la vita debba essere una serie d'affanni, non si uccide perchè sa che ciò lo conduce a mali maggiori ed interminabili. Forse il ch. A. ha menato una vita piena di contento, e ben lo merita e pel suo sapere, e per la sua virtù; ma io credo che la maggior parte degli uomini possa paragonar la sua vita, ed io son tra questi, ad una coltre da mortò, la quale per quanto sia in qualche parte ricamata in oro, il fondo è sempre nero. Avviene spesso che gli uomini senza giungere all'infamia del suicidio non amin la vita; la soffrono per obbedire a Dio, e perchè sperano una ricompensa nella vita futura. Se poi mi si obbietta che temon la morte tutti gli uomini, ed hanno un certo amor per la vita, rispondo che ciò si spiega col timore de'dolori che accompagneranno la morte, col dispiacere di abbandonare oggetti cari, e più coll' incertezza in cui si trovano di conseguire la felicità della vita futura; perchè anche a malgrado di una coscienza non ottenebrata dai vizj, suona spaventosa in cuor di tutti una voce che grida: sarai tu degno di premio o di pena? Gli increduli stessi non giungon mai a credere che tutto finisca col finir della vita, e tremano. — Io penso che non possa stabilirsi in generale, che i beni superano i mali e viceversa. Per alcuni i beni superano i mali, per altri è al contrario.

tinueranno ad esserlo, e che lo saranno completamente in uno stato futuro; perchè l' esperienza ci insegna, che l' uomo si perfeziona successivamente, e con travaglio, e sofferenza. La perfezione dell' uomo è l' effetto del buon uso della sua libertà. L' abuso della libertà lo rende peggiore. Questa legge si verificherà completamente in uno stato futuro.

§. 45. Ma qual ragione ha mai l' Epicureo per credere la mortalità del *me* umano? L' *Io*, egli dice, non è che materia, egli è dunque mortale. Il principio di un tal argomento è falso, e qualora si ammettesse per vero si potrebbe negar la conseguenza.

Nell' ideologia abbiamo evidentemente dimostrato, che l' *Io* è semplice. Se è semplice è indissolubile; se è indissolubile, egli non può cessar di esistere per la disunione delle sue parti, come accade nel corpo: esso è dunque naturalmente immortale. La semplicità del principio pensante, stabilita in un modo incontrastabile nell' ideologia, conduce dunque necessariamente ad ammettere l' immortalità del *me* umano (1).

Ma supponiamo per un momento l' assurda ipotesi della materialità del soggetto pensante, ne segue egli forse, che debba esser mortale? Perchè questo piccolo corpo, questa piccola macchina, che secondo alcuni materialisti costituisce l' anima nostra, non può ella aver le sue parti talmente unite, che non vi sia alcuna forza fisica che possa separarle? Gli avversarj non ammettono egli, che nella dissoluzione di un corpo non si annienta alcun atomo primitivo della ma-

(1) Essendo lo spirito umano di natura sua semplice è naturalmente indestruttibile ed immortale: ma Dio che lo creava potrebbe annientarlo. Lo potrebbe: ma ciò ripugna alla sua *sapienza* che avrebbe creato un essere con una tendenza all' immortalità senza che avesse un oggetto: ripugnerebbe alla sua *giustizia* perchè la virtù non avrebbe condegno premio, il vizio condegna pena; perciò non potendosi ammettere un Dio assurdo, conviene ammettere che non vorrà annullare lo spirito umano, e che però sarà immortale.

teria, e che la somma di queste parti è la stessa tanto prima, che dopo la dissoluzione del corpo (1)?

Ma si dice: chi mai ha veduto questo mondo di cui voi ci parlate? Niuno è ritornato di là ad attestarcelo. La nostra conoscenza termina, ove l'esperienza termina, ove l'esperienza ci abbandona. Avete voi veduto, io rispondo a cotesti increduli, i pensieri degli altri uomini? certamente non gli avete veduti, nè potrete vederli giammai: voi non vedete che i loro corpi solamente: intanto credete, che questi corpi sieno animati e retti da pensieri simili ai vostri: in una parola voi supponete i corpi degli altri uomini animati da uno spirito simile al vostro; e fate ciò oltrepassando i limiti dell'esperienza. Nella logica mista vi ho dimostrato, che partendo da oggetti sperimentali, possiamo giungere a conoscere oggetti, che non possono cadere sotto l'esperienza (2).

(1) Non so comprendere come il materialista potrebbe credere di non esser mortale, facendo dipender la vita non che il pensiero da moti prodotti da una macchina organizzata in un certo modo. Sia pure che gli atomi di cui era composto il suo corpo non si annientino, ma quando sono disgregati e non hanno più quella data organizzazione, tutto è finito.

(2) Alcuni mettono in campo una ridicola obiezione contro l'immortalità dell'anima, ed è che essendo il corpo lo strumento ed il mezzo per cui l'anima sente, disciolto questo, nulla potendo più sentire, Dio l'annienterà. Mi piace di rispondere colle parole del fisiologo *F. C. Hartmann*.

« *Se l'anima finchè è legata al corpo non può venire in commercio che per mezzo suo col restante dell'universo, sciolta da questo corpo può entrare in altro modo più sublime di reciproca azione col restante della natura. Perchè non dovrebbe essa, che congiunta col corpo frale può mirare le immagini in questo abbozzate, abbandonato che abbia il terrestre suo involucro, mirare ancora le cose in loro stesse e con maggior chiarezza? E poi non è già la materia bruta e ponderabile dell'organismo, che pone in commevcio lo spirito col restante della natura, ma piuttosto la luce svolta in quella per il vitale processo de' nervi. Non si può dunque lo spirito nella sua separazione dal corpo congiungere con una più pura luce, e portato da questa sollevarsi ad un altro mondo*

Il domma dell'immortalità dell'anima è importante nella filosofia morale. Esso è il più fermo sostegno della virtù infelice, ed un freno potente alla licenza del vizio. Non bisogna fare attenzione ai delitti, che

« *ad altre sfere più estese? Non si dovrà, considerando il corpo da questo lato, dichiarar piuttosto qual mezzo di limitazione che di estensione della morale attività?* (Lo spirito umano nei suoi rapporti colla vita Fisica, cap. ultimo.) » — E altrove par. 33.

« *Finchè l' essere pensante è legato all' organismo umano e connesso colla vita di esso, potrà colla sola meditazione di questo organismo e della sua fisica vita entrare in scambievol conflitto col mondo esterno, e per mezzo di esso soltanto giungere all' intuizione del restante del mondo, e reagire sul medesimo positivamente; quindi soltanto mediante di esso pensare in modo conforme all'uomo. Ma da ciò non ne proviene che l' anima sciolta da' lacci, in cui fu ritenuta nel corpo umano, non possa venire in reciproco conflitto col resto della natura e secondo la sua intima essenza operare in modo intuitivo e libero determinante. Il mediatore proprio tra l' anima ed il mondo corporeo non è la rozza massa organica de' nervi, ma il principio espansivo della natura più sviluppato dal vitale processo, vigente in questa massa, che annunzia in tutte le sue proprietà ed effetti la prossima affinità coll' elettricismo e quindi anche colla luce.* La luce dunque sarebbe l' organo più prossimo ed immediato dell' anima; e non senza cagione e sommo significato sarebbe la continua sete di luce, sotto morale e fisico riflesso *Se questa opinione è fondata, si presenterà di bel nuovo allo spirito, quando sia diviso dalla salma, la luce qual organo ai di lui voleri, col quale esso potrà passare a nuovi legami, e per cui in purità e libertà più sublime di prima, potrà mirare; operare e godere della somma felicità. — Ma su ciò decreterà* Colui *che pensa, e pensando muove i mondi e crea gli spiriti.* » Comunque poetica possa parere quest' opinione del ch. Fisiologo Tedesco, pure è avvalorata da una credenza *volgare* di ogni tempo e di ogni nazione, infiniti sono i passi biblici ove si trovano frasi che suonan quasi le stesse cose che dice l'Hartmann, sebbene ivi intendasi in senso figurato. In Omero, in Virgilio, ove sono riportate le opinioni e le credenze degli antichi, si vede campeggiare la medesima idea; e lo stesso poeta Celtico parlando dello spirito di una cara Donzella uccisa, così esprimesi:

il timor delle pene future non impedisce: ma bisognerebbe calcolare il numero di quelli che impedisce.

Questa dottrina, in sè stessa considerata, è utile. Mi direte, che la superstizione ha abusato del domma dell'immortalità a danno de' popoli (1). Io ne convengo, ma che perciò? Dichiareremo inutile e pernicioso il ferro, perchè esso diviene, in mano dello scellerato, l'istrumento del delitto, e delle disgrazie degli uomini? Dichiareremo pernicioso il cibo, perchè un parasito ne abusa? L'idea di una Provvidenza, che premia la virtù, e punisce il vizio, è essenziale al mondo morale. Essa, ripetiamolo, è il più forte

Ma tu, Morna gentil, vientene assisa
Sopra un raggio di luna; *e dolcemente*
T' affaccia allo sportel del mio riposo,
Poichè cessò lo strepito dell' armi
E tutti i pensier miei spirano pace.
(Fingal Canto I.)

Senza però dare un gran peso a quest' ipotesi, basta almeno a mostrare esser possibile che lo spirito seguiti ad avere idee, ec. anche separato dal corpo. E il non saper come ciò possa avvenire non prova che ciò non debba essere. Potrebbe aggiungersi che il corpo è un' impaccio all' anima, come diceva Cicerone.

» *Ea profecto tam multo puriora et dilucidiora cernentur, cum quo natura fert, animus pervenerit. Nam nunc quidem quamquam foramina illa quæ patent ad animum a corpore callidissimo artificio natura fabricata est, tamen terrenis concretisque corporibus sunt intersepta quodammodo. Cum autem nihil erit præter animum, nulla res objecta impediet, quominus percipiat quale quidquid sit.* » (Tuscul. disp. l. 1. cap. 20.)

Così un' individuo chiuso fin dall' infanzia in una stanza donde non avesse potuto veder mai cosa accadeva al di fuori che per un breve pertugio, credendo questo essenziale a vedere, non potrebbe intendere come. buttato giù il muro e con esso il pertugio, vedrebbe un' immensa prospettiva più facilmente.

(1) In che mai la superstizione ha abusato del dogma della immortalità dell' anima? — Io non so che sia stato mai detto per quanto fossero bizzarre l' idee delle pene e dei premj nella vita futura presso i pagani e presso i selvaggi, che la virtù fosse punita ed il vizio premiato.

sostegno della virtù infelice, ed un freno alla licenza del vizio. È questa una verità incontrastabile. Toglieto l'immortalità dell'anima, la dottrina della Provvidenza è inutile, e non ha più forza per obbligare gli uomini all'adempimento del dovere di quello che ne abbiano gli Dei di Epicuro, i quali sono senza Provvidenza.

CAPO V.

Si deducono i doveri dell' uomo dai principj generali, stabiliti antecedentemente.

§. 46. Ritorniamo indietro, e percorriamo la strada, che abbiamo scorso; conosceremo così il punto, ove siam giunti, ed il cammino che ci rimane, per giungere al termine della scienza che studiamo. Per istudiare la nostra facoltà di volere, abbiamo esaminato l' influenza della volontà su l' intelletto: indi l' influenza dell' intelletto su la volontà. L' intelletto, cioè la nostra facoltà di conoscere, comprende due parti, la parte passiva, e la parte attiva. Esso influisce su la volontà tanto colla parte passiva che colla parte attiva. Colla parte passiva influisce coi desiderj indeliberati, e che prevengono l' esame della ragione, e la determinazione della nostra volontà.

Abbiamo esaminato la natura del desiderio, ed abbiamo stabilito in noi due tendenze, o desiderj primitivi, quello che ha per fine ultimo il proprio ben essere, o la propria felicità, e quello che ha per fine ultimo la felicità degli altri esseri intelligenti. Col primo l' uomo è eccitato alla ricerca della propria felicità, col secondo all' esercizio della virtù. L' uomo non è solamente un essere passivo: egli è attivo. La ragione gli è data, per dirigerlo tanto nel conseguimento della propria felicità, che per mostrargli il cammino della virtù. Questa facoltà attiva dell' uomo influisce su la volontà sotto tutti e due gli aspetti. Ella

dirige la volontà nella ricerca della felicità per mezzo dell' ideale del bene sommo, e col Paragone de' beni particolari con questo ideale. Ella dirige la volontà nell' esercizio della virtù mostrandole il dovere, o lo *imperativo assoluto*. Abbiamo sviluppato queste due direzioni diverse nel capitolo III. La virtù e la felicità essendo i due oggetti della volontà, abbiamo esaminato nel capitolo IV le scambievoli relazioni fra questi due oggetti. Questo esame ci ha menato a conoscere la natura della volontà in sè stessa, cioè a stabilire, che la volontà è libera. È questa la strada che abbiamo percorso. Ma qual sarà quella che dovremo percorrere?

La volontà è il principio delle azioni dell' uomo. La virtù e la felicità sono gli oggetti a cui ella tende. La filosofia della volontà dee considerare dunque l' uomo come un agente. Ella dee, in conseguenza, sviluppare i mezzi, che conducono all' acquisto della virtù e della felicità. Ecco i due oggetti della moral filosofia. Ma sviluppando i mezzi per esser virtuoso e felice, ella dee conoscere ancora gli ostacoli che vi si oppongono. Questi ostacoli sono le nostre passioni. La dottrina delle passioni entra dunque negli elementi della scienza, che studiamo.

§. 47. Per esser virtuoso fa d' uopo eseguire i proprj doveri: per eseguirli è necessario conoscerli. La conoscenza dunque dei proprj doveri è la prima condizione indispensabile, per essere virtuoso.

Ma la nostra ragione non ci fa ella conoscere i proprj doveri? Potremmo noi essere nell' errore, o nella ignoranza su di tale oggetto? È un fatto, che i principj della morale sono noti, ed annunciati a tutti gli uomini dalla voce interiore della propria ragion pratica. È un altro fatto che su di alcune proposizioni pratiche i filosofi hanno disputato, e disputano tuttavia. È finalmente un altro fatto che gli uomini hanno adottato degli errori in materie di morale. Per cagion di esempio, tutti convengono nella massima:

non offendere alcuno: tutti deducono da questa massima la legge generale, *che un uomo non ha il diritto di uccidere un' altro uomo.* Ma se un uomo cerca di offenderci nella roba o nell'onore, o nella vita, abbiamo noi per difenderci il diritto di ucciderlo? Qui i moralisti sono stati, e sono ancora divisi di opinione. Alcuni con Sant'Agostino pensano, che un uomo non ha giammai il diritto di uccidere un suo simile; e che in conseguenza sia un delitto eziandio l'uccidere, per difendere la propria vita, l'ingiusto aggressore. Altri all'opposto sostengono che sia lecito, quando non si ha altro mezzo di salvar la propria vita, di uccidere l'ingiusto aggressore; ed altri hanno di più cercato di sostenere, che il lasciarsi uccidere da un ingiusto aggressore, per non ucciderlo, non sia differente da un suicidio. Inoltre si domanda: è egli lecito respingere con ammazzamento colui, il quale non ci vuole già uccidere, ma farci uno sfregio, come darci uno schiaffo, troncarci il naso o un'orecchia: o pure rubarci, ingiuriarci, calunniarci, offenderci in un modo quale che sia? Alcuni moralisti insegnano, che avendo il diritto di difendere ogni nostro diritto, non abbiam obbligazione di soffrire un'ingiuria qualunque, e che in conseguenza abbiamo il diritto di respingerla, e dove non abbiamo altro modo di evitarla di uccidere l'ingiusto aggressore. Altri moralisti limitano il diritto di uccidere un altro solamente alla difesa della propria vita. Ecco quante quistioni si elevano su le illazioni che si pretendono dedurre dal principio *non offendere alcuno*.

Basta scorrere con occhio filosofico gli annali dei popoli per assicurarsi di alcuni errori generali in materia di morale. Io non parlo dell'uso de'sacrifizj umani presso l'antico paganesimo: ma vi presento un solo esempio nel fatto della schiavitù personale, che ancor oggi si trova presso di noi.

In ogni tempo si è offeso più o meno il sacro diritto, che ha l'uomo sopra i suoi organi, sopre le sue

facoltà e sopra i prodotti delle medesime. Se non è vero, che la forza sia la base del diritto, come opinò Hobbes, è vero nondimeno, che la forza è stata l'arbitra della sorte dei miseri mortali. Il sentimento della vendetta era, al dire di Achille presso Omero, assai più dolce del miele, ed era a quei barbari e feroci, che avevano incessantemente l'armi in mano, il sentimento più caro e famigliare. Questo gli spingeva a dar la morte a quegli infelici, che, nella zuffa, restavano vittima del loro potere. Si univa, osserva saviamente Tamburini (1), un motivo di religione, che gli persuadeva esser necessaria la vittima, per placare l'ira dei Numi. Ma col progresso del tempo si svegliò nel cuor dei mortali un sentimento di umanità e di ragione, che mitigando la ferocia, ed illustrando a poco a poco le menti, insinuò non essere tutte pari le offese, e potersi placare le sdegno del vincitore, e quello ancora de' Numi, senza spargere sempre il sangue del vinto offensore. Si trovò perciò un partito per il castigo del vinto. Egli si condannò alle catene, allo stento, ed al travaglio. Comparve allora la miserabile condizione de' servi, a' quali, col serbargli in vita si credea di usare un'estrema condiscendenza di umanità, detti perciò *servi a servando*, come osservano i romani giureconsulti su l'origine di una tal voce (2). Erano essi destinati alle opere più vili e laboriose, aggravati dal peso delle catene, e sempre esposti al capriccio, ed alla barbarie dei loro padroni, che si arrogavano un pieno diritto sulla loro persona. Col tempo si av-

(1) Lez. di filos. mor.; t. 4. lez. XIV.

(2) Gli schiavi potean considerarsi come prigionieri di guerra, i quali col lavoro dovean riparare il danno che la loro aggressione avea prodotto. Si osservi che secondo la barbara politica de' tempi antichissimi, nelle guerre che eran quasi sempre di sterminio, il vincitore per evitare in seguito nuove guerre per parte de' vinti, uccideva tutti, non esclusi i fanciulli; e solo faceasi grazia alle femmine di tenera età, ricercatissime a cagione della poligamia.

vezzò a questa vita stentata la infelice schiatta degli schiavi, e contrasse un' abitudine con questo modo di vivere, che la rese insensibile alla fatica ed alla servitù. Quindi non fu più d' uopo di catene e di ceppi, e rimasero i servi nelle private famiglie con una parte di esse destinata alle opere più vili, ed alle maggiori fatiche.

Ma se la schiavitù, che era in uso presso, gli antichi, è un esempio palpabile degli errori perniciosi, che gli uomini adottano nella morale, quella che gli Europei esercitano co' Negri dell' Affrica, non prova meno l'esistenza di errori generali in morale. Io non mi contento solo di trascrivervi su di questo fatto, ciò che ne scrive il sig. Galanti nel tomo IV della sua eccellente instituzione di geografia: « Qualunque sia » l' abiezione in cui veggiamo i Negri, non pare che » si possa asserire, come pretendesi generalmente, » che essi per la struttura e forma del loro cranio » debbano avere disposizioni intellettuali assai minori » degli altri popoli. Le leggi, e la educazione, più » che la forma del cranio, han dovuto contribuire al » lor morale degeneramento. L'uso di vendere i pro- » prj figli, che hanno gran parte di questi popoli, ha » fatto aprire agli Europei un infame mercato di essi. » Si trasportano questi infelici nell' America, dove » vengono impiegati alle fabbriche di zucchero, e del » tabacco, alla coltura delle terre, ed allo scavo delle » miniere. Nel 1768 furono estratti dall'Affrica 104,100 » schiavi, de' quali 59,400 furono comprati dagl' in- » glesi, 23,500 dai francesi, 11,300 dagli olandesi, » 8,700 dai portoghesi, e 1,200 dai danesi. L'estra- » zione del 1789 fu di 900,000 individui. Essi ven- » gono fin dalle parti più centrali dell'Africa. I voti » della filosofia e dell'umanità furono finalmente ascol- » tati nel congresso di Vienna per l' abolizione di sì » abominevole commercio. Ma l'avidità continua a mac-

» chiare di tal nefando delitto i culti ed umanissimi » Europei (1). »

§. 48. L' ignoranza, l' errore, l' incertezza hanno dunque luogo nella morale! Tre ricerche importanti ci si offrono in conseguenza di questa osservazione. Si cerca, 1. Quale è l' origine di questa ignoranza, di questi errori, di questa incertezza? Se la ragion pratica è in tutti gli uomini, se ella ci mostra il dovere, come mai può aver luogo l' ignoranza del precetto, ed in conseguenza l'errore e l'incertezza? Una legge scolpita dei nostri cuori può ella forse essere ignorata? Si cerca 2. l' ignoranza, l' errore, l' incertezza, ci scusano essi dalla reità nella trasgressione dei naturali doveri? Si cerca 3. in caso d'incertezza qual regola dee l' uomo seguire?

La facoltà di giudicare della bontà o malizia morale delle nostre azioni libere chiamasi dai moralisti *coscienza*. Essa consiste nella nostra facoltà di ragionare applicando la legge al fatto, e deducendone l'illazione. All' occasione della idea di un' azione, la ragione presenta la legge che tale azione riguarda, e deduce l' illazione. Si chiede, per cagion di esempio, ad un uomo la restituzione di un deposito confidatogli: l' idea della restituzione del deposito nasce nello spirito di costui: con questa occasione la ragione applica a questa azione la nozione del dovere, cioè ripone questa particolare azione sotto la classe più generale delle azioni necessarie a farsi, e quindi comanda alla volontà la restituzione del deposito. Un tal procedimento interiore del pensiere si può risolvere nel seguente sillogismo: *l' azione che da me si chiede, è la restituzione del deposito confidatomi. La restituzione del deposito confidato è un dovere. Io debbo dunque restituire il deposito a me affidato*. Un tal raziocinio, dicono i moralisti, è un atto di quella facoltà, che chiamiamo *coscienza*. La maggiore del raziocinio è

(1) Dell' Affrica, c. 1.

la legge, la minore è il fatto. L'illazione quando il raziocinio precede l'azione, contiene il comando particolare di fare o di non fare la data azione; quando poi il raziocinio è dopo l'azione fatta, contiene la sentenza che approva, o che condonna la già fatta azione.

Non è da credersi, che noi prestiamo attenzione a ciascun giudizio di un tal raziocinio, e che questo si offra alla nostra attenzione successivamente nelle sue diverse parti. Ma se vogliamo ripiegarci su di noi stessi, potremo sempre ravvisare il raziocinio di cui parliamo. Tosto che l'idea dell'azione particolare ci si offre, lo spirito prescinde dalle circostanze particolari di questa azione, come per esempio dalla quantità e qualità del deposito, dalle circostanze del tempo e del luogo, in cui fu confidato, dalle circostanze particolari dell'individuo, che l'ha confidato, e di colui a cui fu confidato. Lo spirito attende solamente a ciò che costituisce questa azione per *restituzione di deposito*: con siffatta attenzione egli vede in questa idea particolare la idea generale di restituzione di deposito: a questa idea generale la ragione aggiunge quella di *dovere*: ed il comando della restituzione del deposito nasce nello spirito. Il semplice sentimento di tutti questi fatti costituisce la *coscienza morale* come sentimento. L'attenzione su di questo gruppo di fatti interiori, lo risolve in un raziocinio distinto. Difatti domandate ad un uomo giusto: per qual ragione date voi del danaro a Tizio? egli vi risponderà che quel danaro era un deposito a lui affidato: dimandategli di nuovo: qual motivo avete di restituire il deposito? il dovere, vi dirà egli. Ecco come il sentimento meditato ci offre il raziocinio di cui abbiamo parlato.

Abbiam osservato, che la nostra ragion pratica ha due offizj ad eseguire: il primo si è quello di pronunciare su la bontà o malizia morale delle nostre azioni libere, il secondo è quello di pronunciare su l'utilità, o il danno risultante da queste azioni me-

desime. Colla prima sentenza ella pronuncia sul giusto e su l'onesto, colla seconda su l'utile ed il danno: colla prima ella paragona l'azione coll'idea del dovere; colla seconda la paragona coll'idea del nostro ben essere. La distinzione di questi due offizj della ragion pratica è della più alta importanza. Sotto il primo aspetto ella e chiamata *Coscienza;* sotto il secondo può chiamarsi *Prudenza* (1). Spesso avviene, che la prudenza è in contradizione colla coscienza.

§. 49. Se allo spirito si presenta una azione, l'idea di questa può esser tanto piacevole, che assorbisca tutta l'attenzione. Supponendo, che l'azione di cui parliamo sia un'azione contraria alla legge, e che una tal legge ci fosse nota, possono avvenire due casi, o la coscienza parla, e richiama pure a sè l'attenzione; o la coscienza parla, e l'attenzione è tutta diretta all'azione piacevole; nel primo caso nasce il contrasto fra l'appetito sensitivo e la ragione, del qual contrasto abbiamo ragionato più innanzi; nel secondo caso nasce l'inavvertenza alla malizia dell'azione. L'esempio del re Davide, riferito nelle sacre carte. ci rende chiara una siffatta inavvertenza: la veduta di Bersabea fa nascere in Davide il desiderio di possederla: la percezione piacevole di questa azione assorbisce tutta intera l'attenzione di lui: egli non presta alcun'attenzione alla deformità dell'azione: l'adulterio è consumato: la donna concepisce, e ne dà avviso al re adultero: per coprire l'ignominia dell'azione, Davide tenta tutti i mezzi acciò il marito di Bersabea Uria chiamato giacesse colla moglie: i tentativi vanno a vôto: Davide fa uccidere Uria: indi sposa Bersabea; scorre quasi un anno. e Davide non rientra in sè stesso. e la voce della coscienza non richiama la sua attenzione: il profeta Natan si presenta a lui, e gli dice: erano due uomini in una città, l'uno

(1) Direi *falsa prudenza;* e qui pure è il solito equivoco del ben essere reale e apparente.

de' quali era ricco e l'altro povero: il ricco aveva un gran numero di pecore e di buoi: il povero altro non aveva, che una pecorella da esso comprata e nudrita nella sua casa. cresciuta fra i suoi figliuoli, col cibarsi del pane di lui, e col bere nella stessa coppa in cui egli beveva; dormiva ella nel seno di lui; ed egli l'accarezzava come sua figliuola. Un ospite venne a visitare il ricco, e questi non volendo toccare le sue greggi per fargli un convito, andò a prendere la pecorella del povero, ed apprestò il cibo all'amico. Davide entrò in gran collera contro questo uomo, e disse a Natan: viva il Signore, colui che ha fatto questa azione è degno di morte. Allora Natan disse a Davide: voi siete questo uomo: tosto Davide rientra in sè stesso, ed è vivamente colpito dalla deformità del suo delitto.

Un tal esempio mostra, che sedotti dal piacere che promette il delitto possiamo non avvertire che l'azione in veduta sia un delitto, tralasciando d'interrogare la nostra coscienza, e domandarle: *l'azione che io desidero è ella contraria al dovere?* dimostra pure, che gli uomini possono riguardare come delitto negli altri ciò che non riguardano come tale in loro stessi. Tutto ciò nasce non dal silenzio della coscienza ma dalla mancanza di attenzione alla voce della coscienza (1). Vi ho mostrato nella psicologia, che sebbene abbiamo il sentimento di tutto ciò che accade nel nostro spirito, non sempre però lo percipiamo con attenzione, e per tal ragione si nasconde a noi.

Ad un tal difetto di attenzione, derivata dalla seduzione del piacere, o dall'interesse personale ragionato, si dee attribuire l'ignoranza e l'errore su molti punti della dottrina morale. Sovente gli uomini all'a-

(1) Veramente nel fatto citato del re David pare impossibile che in un'azione tanto complicata e non facesse mai attenzione alla voce della coscienza. Io credo piuttosto che in quello e in simili casi si cerchi a bella posta di far tacere il grido della coscienza stessa.

spetto di un' azione o non interrogano la loro ragione, o pure l' interrogano sotto l' aspetto solo della prudenza, non già della coscienza; e credendo di averla interrogata per quanto basta, confondendo il piacevole o l' utile col giusto e l'onesto, seguono una coscienza erronea. L'oppressione e la distruzione di un nemico quale che siasi, si presenta come un'azione piacevole: si può ancora riguardare come utile: il vendicativo lascia d'interrogare la coscienza: egli non cerca: *il dovere di amare tutti gli uomini comprende ancora coloro, che ci hanno offeso? Se uno che ci ha offeso si mostra pronto a ripararci il danno, e pentito di averci offeso dobbiamo noi perdonargli? Non vi ha egli forse una differenza essenziale fra il diritto alla riparazione del danno ed il barbaro diritto della vendetta?* Egli non fa questa ricerca: la sua attenzione è tutta concentrata nel piacere della vendetta, o se si vuole anche su l'utile ed in certi casi risulta dalla distruzione del proprio nemico. Il diritto della vendetta è stabilito nella mente dei ciechi mortali (1).

(1) Di qui lo sciocco, per non dire infame uso dei *duelli*, riporterò per chi crede di esser giudicato vile non accettando la sfida, un pezzo di *Rousseau*, in cui eloquentemente si confuta questo barbaro sistema di vendicarsi. « L' onore dell' uomo dabbene sarà egli in balia del primo pazzo furioso che egli può incontrare? Mi direte che un duello prova il coraggio di un uomo. E basta ciò per cancellare la vergogna o il rimprovero di ogni altro fatto? . . . In tal guisa un birbante non ha da far altro che battersi, per cessar di essere un birbante. I discorsi di un bugiardo diverranno verità, subito che siano sostenuti colla punta della spada; e se foste accusato di avere ucciso un' uomo andereste a provare che non è vero con ucciderne un secondo? Così virtù, vizio, onore, infamia, menzogna, tutto può trarre esistenza dall' esito di un duello. Una sala d' armi è la sede di ogni giustizia; non vi è altro diritto che la forza, non vi è altra ragione che l' omicidio; tutta la riparazione dovuta agli oltraggiati è quella di ucciderli; ed ogni offesa è egualmente ben lavata nel sangue dell'offensore o dell' offeso . . . Se i lupi sapessero ragionare avrebbero massime differenti? . . . I più valorosi uomini dell' antichità pensavano eglino mai a vendicarsi di personali ingiurie con particolari

Su questo chimerico diritto si stabilisce l'altro della schiavitù personale. Perchè gli Europei che conoscono l'ingiustizia della schiavitù personale degli antichi, non conoscono quella che eglino fanno soffrire ai Negri dell'Affrica? Il commercio de' Negri, han detto gli Europei, è utile e vantaggioso a noi, esso è dunque giusto.

Il difetto di attenzione alla regola del giusto e dell'onesto, difetto che nasce dalla seduzione del piacere, o da quella dell'utile, è dunque l'origine dell'inavvertenza, dell'ignoranza, e dell'errore in molti punti di morale.

L'attenzione, come abbiamo detto nel cap. I, è sotto l'influenza della volontà: da questa dipende il distrarla da un oggetto, e concentrarla in un altro. L'uomo avendo la legge primitiva di esser virtuoso, segue da questa il dovere dell'esame delle sue azioni libere coi principj primitivi della morale; quando dunque l'uomo omette un tal esame, che egli può e dee fare, l'inavvertenza, l'ignoranza e l'errore, che seguono da tale omissione, son volontarie e vincibili, e perciò colpabili, e non possono servir di scusa, per purgarci dalla reità pella trasgressione de'naturali doveri. Se un chirurgo, un medico, per l'ignoranza della loro arte ammazzano gli uomini, una tale ignoranza potrebbe forse renderli degni di scusa? Ella è una ignoranza, che eglino dovevano togliere prima di agire. Da un'altra parte le azioni che si commettono, malgrado l'inavvertenza, l'ignoranza e l'errore, non la-

combattimenti? ... Il più celebre capitano della Grecia fu disonorato per essersi lasciato minacciar dal bastone? ... L'onore non è mutabile; non dipende nè dai tempi, nè dai luoghi, nè dai pregiudizj. » E il celebre *Bulwer* nella sua Alice: « L'onore comunemente non è altro che il reverbero dell'opinione di un secolo e di un paese: ma il vero onore spunta, brilla sulla giustizia, come il fiore sulla pianta. Quando non nasce dalla giustizia somiglia ad una rosa artificiale che taluni ammirano come più vaga di una vera. »

sciano di essere volontarie e libere: e siccome son malvagie di lor natura, così l'uomo che le commette non lascia di essere colpevole (1).

La coscienza erronea ha un' altra infelice conseguenza, e si è, che agendo contro i suoi dettami, malgrado che sono errori, si pecca. La ragione si è, che in tal caso si ha l'animo, cioè la volontà di peccare, e la volontà di peccare è un peccare. L'uomo giusto e virtuoso dee avere una costante volontà di ubbidire alla legge. Credevano, per cagion di esempio, alcuni cristiani, che il mangiar delle carni di animali, che erano stati offerti agl'idoli, fosse un peccato d'idolatria, quasi che queste carni avessero in sè ricevuto da tale offerta qualche malizia, che si comunicasse a chi le mangiava: una tal massima è un errore, come insegna l'Apostolo S. Paolo. Intanto se coloro, che nudrivano un tale errore, mangiavano di tali carni, eglino violavano la legge, e commettevano nella loro volontà un peccato d'idolatria. *Tutto ciò che si fa contro la coscienza è sempre un male. Ma non tutto ciò, che si fa secondo la coscienza, è sempre un bene. La regola de'costumi è la coscienza retta.*

§. 50. La confusione dell'utile col giusto e l'onesto è una feconda sorgente di errori riguardanti le noste azioni e le azioni de' nostri simili. Se un ministro, sordo alle premure de'suoi parenti e de'suoi amici, creda di non dovere innalzare ai primi posti, se non che degli uomini di primo merito, questo ministro passerà presso i membri della sua famiglia e

(1) In alcune, sebben rarissime circostanze, l'intelletto resta quasi ottenebrato da una subitanea forte passione, talchè l'uomo non è più in grado di deliberare. Per esempio nell'ira se egli si pose avvertitamente in circostanze tali che potesse in un subito eccitarsi quella disordinata passione, sebbene le azioni che egli commette in tale stato non procedano da deliberazione, egli è reo perchè non evitò il pericolo che egli ben conosceva. Se poi quella passione si svegliò per circostanze che non poteau prevedersi, la sua reità diminuisce notabilmente, e in qualche caso può anche non aver luogo.

de' suoi amici per un uomo inutile, senza amicizia, e nemico de'proprj parenti; ingrato e senza i sentimenti dell' umanità. Se un altro ministro innalzi ai primi posti i suoi parenti ed amici, sebbene questi sieno senza merito, un tal ministro, realmente ingiusto, passerà presso i suoi per un virtuoso parente, per un amico grato, per un ministro giusto in fine. È l'interesse personale e domestico, che detta questi ingiusti giudizj. Se per i suoi intrighi un padre ottenga l'impiego di generale per un suo figliuolo, incapace di comandare, un tal padre sarà citato nella sua famiglia come un uomo virtuoso: intanto qual delitto non commette egli agli occhi dell'uomo veramente virtuoso ed illuminato? Qual azione più abominevole, che esporre una nazione, o almeno molte delle sue provincie, ai danni che seguono da una disfatta? Quanti di questi intriganti introducono nella Chiesa di Gesù Cristo de' Vescovi indegni del loro ministero, che sono i flagelli delle loro diocesi! L'uomo virtuoso è un uomo utile al genere umano. Il vizioso è un uomo pernicioso. Ciascuno individuo è un membro del genere umano; ma egli non è tutto il genere umano: è dunque un errore il confondere l' interesse o la felicità generale coll' interesse o la felicità particolare. Quando dall' azione di un uomo segue un mio danno, io non debbo perciò riguardarla come ingiusta: io debbo domandare a me stesso: *una tale azione è contraria a'miei diritti? è ella contraria al dovere dell'individuo che l'ha fatta?*

Ma non si fa così: *un uomo vizioso reca del danno agli altri*: *un tale mi ha recato del danno*; *egli è dunque vizioso.* È questo il raziocinio quasi generale, che fanno gli uomini nei loro giudizj su la virtù. Un re savio e giusto fa una legge vantaggiosa allo Stato, ma svantaggiosa ad alcune classi, ad alcuni individui; tosto costoro concludono, che una tal legge è ingiusta.

Quando noi non ci lasciamo trasportare dall'impeto delle passioni, esaminiamo spesso, se l'azione che ab-

biamo in veduta è utile, o pure dannosa: noi ci proponiamo spesso la seguente quistione: *la prudenza ci consiglia ella la tal azione?* Noi impieghiamo un esame diligente, per la soluzione della quistione proposta. Ma noi non ci sogliamo proporre questa seconda quistione: *la coscienza ci permette ella la tal azione?* O se pure ce la propongbiamo non impieghiamo per risolverla, se non che un esame passeggiero e superficiale. In conseguenza di ciò noi crediamo di agir con giustizia, perchè crediamo di agire secondo le prescrizioni della ragione. Non diciamo noi spesso ad alcuni uomini in alcune date circostanze, *non è prudenza il dir la verità?* non diciamo noi ancora, *è prudenza il simulare?* Ma se il dire la verità è un dovere, se la simulazione è un delitto, la coscienza comanda di dirla, nell'atto che la prudenza consiglia il contrario (1). Amo di farmi stimare da una turba di libertini, non dirò certamente delle verità moleste alle loro passioni, ma delle proposizioni false, che lusingano: ma se avrò ubbidito alle leggi della prudenza, avrò violate quelle della coscienza. Io non debbo confermarli nei loro errori; ma debbo anzi porre, per quanto è in mio potere, un ostacolo allo sfogo delle loro viziose passioni.

Per evitar l'errore in tali giudizj fa d'uopo prescindere dal proprio interesse, gli uomini in tal caso pronunciano un giudizio esatto. Quindi è, che gli uomini non interessati nelle azioni, ed illuminati insieme, sono i migliori giudici di esse. Quindi è, che rare volte è concesso ai grandi, ed ai potenti, di udir la verità sul loro conto.

§. 51. Ma quali sono le cause dell'incertezza delle opinioni morali? Io credo, che queste cause si pos-

(1) In qualche circostanza però è virtù tacere il vero. Quello che non è mai lecito è lo svisarlo, sostituirgli la menzogna, ed è poi dovere il non tacer la verità quando per cagione del proprio ministero e del proprio ufizio devesi altamente protestare contro un'abuso, un vizio ec.

sano ridurre a due. La prima è quella stessa confusione dell'utile col giusto e l'onesto, della quale abbiamo parlato, e che qui si dee considerare sotto di un altro aspetto. Abbiamo veduto di sopra, che filosofi di un merito distinto han fatto della propria felicità il principio di tutta la morale: abbiamo veduto come questa morale, fondata sul personale interesse, perde negli scritti del celebre Wolfio e de'discepoli di lui, quella tanta deformità che ci colpisce negli scritti di Elvezio. Abbiamo veduto che altri filosofi, anche di un merito distinto, hanno rigettato la morale dell'interesse ragionato; ed hanno riconosciuto due principj determinanti delle nostre azioni libere, la felicità ed il dovere, senza subordinare il secondo al primo. Ora è evidente, che le illazioni a cui siam condotti, ragionando sul primo principio, debbono esser diverse da quelle a cui siam condotti ragionando sul secondo. Ecco dunque una causa primitiva di tante diverse opinioni in materia di morale. Il fine ultimo è di tal natura, che esige il sacrifizio di tutto per conseguirlo (1).

(1) Siccome l'ultimo fine è Dio, anche col principio di *Wolf*, cioè del personale interesse, si può giungere alle stesse illazioni dell'A. Infatti la legge eterna rimanendo la stessa, nella supposizione ancora che il personale interesse sia l'impellente delle azioni umane, dovrà l'uomo osservarla per non deviare dal suo ultimo fine che è Dio. E sebbene il piacere del momento l'istighi a qualche azione contraria alla legge medesima, egli vi rinunzierà per non procacciarsi la perdita dell'ultimo fine: appunto come si renunzia ad un bene che si presenta, quando si conosce che il suo possesso ci priverebbe di un bene maggiore. Per es. si domandi a un filosofo che ammette la morale appoggiata sul personale interesse, e per ultimo fine Dio: dovete voi nel caso che non possiate evitar la morte, se non con l'uccisione di un innocente, ucciderlo? Risponderà: non debbo ucciderlo, perchè sebbene con ciò vada incotro alla morte, il mio personale interesse, che è la felicità completa, cioè il possesso di Dio, mi comanda che non devii per conservare una felicità, un bene incompleto che è la vita. Così mi sembra che questa morale non solo perda *quella tanta* deformità che ci colpisce negli scritti di Elvezio, ma che non ne conservi neppur l'ombra.

Ritorniamo al primo esempio recato nel §. 47, cioè del diritto di difendere i nostri diritti coll'uccisione dell'ingiusto aggressore. Wolfio, il quale poggia la morale sul principio della propria felicità, insegna, che il diritto di difesa de'nostri diritti è infinito; vale a dire, che si estende a tutto ciò, senza di che non si può evitare qualunque nostro benchè menomo danno. Questa dottrina è una giusta illazione del principio wolfiano. Se i nostri doveri non sono che i mezzi pel nostro ben essere, segue, che noi non siam obbligati di soffrire il menomo danno per parte de' nostri simili; e che abbiamo un diritto infinito di fare ciò, che conduce ad allontanar da noi il danno che si cerca di inferirci. Da questa prima illazione ne scende una seconda, e si è, se un ladro mi ha rubato qualche cosa di un valore quale che siasi, ed egli fugge via, ed io non ho altro mezzo di ricuperar la mia roba, che con un colpo di schioppo ucciderlo, ho il diritto di farlo, ed una tale uccisione è lecita. Wolfio difatto insegna come certa una tal massima nel §. 699 e seguenti del 1. tomo part. II. cap. III. della sua opera grande del diritto naturale. Ad altri filosofi sembra falsa una tal dottrina su l'omicidio. Vi sono qui, dice il nostro Genovesi, due cose estreme e certe, tra le quali si vuol trovare una mezza proporzionale. Una è, che a noi compete il diritto di respingere ogni ingiuria, che si tenta di fare: l' altra che è manifesta iniquità il torre altrui la vita per ogni anche picciolissima ingiuria. Chi può disconvenire? Qual dunque sarà la mezza proporzionale che debba servir di regola alla difesa? Stimo adunque essere la quantità dell' offesa composta di quella, che ci si fa, o ci si vuol fare, e di quella che da questa segue necessariamente. Or nel caso nostro, dove non è tale insulto, che ne può verisimilmente seguir la morte, l'ammazzare l' invasore è oltrepassare que-

sta regola di natural proporzione. Fin qui l' autore citato (1).

... Ma io osservo, che tutta la quistione dipende dal valore del principio conoscitivo de' naturali doveri. Fintanto che il principio del personale interesse sarà il principio. di cui parliamo, io non vedo come possa ammettersi la mezza proporzionale di Genovesi. Questo filosofo ha conosciuto, essere il principio dell' utile un principio variabile, e da non poter servire di norma assoluta nelle azioni umane. Egli ha saviamente ammesso nell' uomo due interni principj motori, l' amor proprio, e l' amor della spezie, e gli ha chiamati *forza concentriva e forza espansiva.* Egli ha insegnato, che la presente felicità dell' uomo, e delle nazioni, dipende dal trovare la legge di equilibrio fra queste due forze, da farne una massima regolatrice, da attaccarvisi, e seguirla con costanza. Perchè allora le due forze cospirano al medesimo punto, che è quello del minimo possibile de' mali. Attesochè, continua lo stesso filosofo, dove la forza concentriva eccede, vi bisogna aspettar tutti i mali che possono venirvi addosso dall' elasticità delle persone o offese, o non soccorse ne' bisogni: e dove eccede la diffusiva, viene a spiantare il fondo; il che se fosse universale, gli uomini, siccome fanatici e pazzi verrebbero tutti a distrugger sè stessi. Or questa legge di equilibrio, conclude Genovesi, e secondo me, e secondo il comun senso del genere umano, bella e trovata, ed è, *serbate intatti i diritti di ciascuno : anzi soccorreteli quanto sapete e potete* (2).

Ed ecco come la mezza proporzionale di Genovesi dipende da un principio diverso da quello del personale interesse, poichè secondo questo filosofo il principio del dovere è primitivo; e sebbene egli non abbia conosciuto in tutta la sua estensione e purità un

(1) *Diceosina*, Lib. II. Cap. IX. par. XVI.
(2) *Op. cit.* lib. I. par. XVIII. e seguenti.

tal principio, pure lo ha riconosciuto in parte. Le quistioni dunque su di tali punti di morale dipendono dal principio, su cui la morale si appoggia, e la incertezza che si osserva in tali quistioni nasce dalla confusione fra l'utile ed il giusto o l'onesto. Si conosca bene la distinzione di questi due principj determinanti della volontà, e molte incertezze spariranno in morale. Adduciamone un altro esempio.

Il passo più difficile che è in tutta la morale, è quello della collisione de'doveri, e della collisione dei diritti. Una siffatta collisione dà luogo a tante incertezze. Sono in una barca, che soffre naufragio: per potermi salvare nuotando e raggiungere il lido, mi è necessario di appoggiarmi ad un legno; questo è stato prima di me occupato da un altro mio compagno, che se ne serve per lo stesso oggetto di salvarsi dal naufragio: io per salvarmi dovrei toglierlo a lui: che farò? Se nol tolgo perisco, e se il tolgo perisce il mio compagno: il dovere di salvar la mia vita è in collisione col dovere di salvar la sua; il diritto di salvar la mia vita è in collisione col diritto che egli ha di salvar la sua: qual regola dovrò seguire in tal collisione? Mi trovo in un calessino: e sono sorpreso dagli assassini: fuggo velocemente per salvarmi: in un sentiero angusto stanno giuocande molti fanciulli, cosicchè volendo progredire mi fia forza di schiacciarne alcuni: se mi arresto sarò trucidato, se non mi arresto ucciderò molti innocenti fanciulli: qual regola dovrà dirigere la mia volontà? Una banda di facinorosi, che scorre la campagna, si impossessa della mia persona: per poter ricuperare la mia libertà mi si domanda, che da un mio figlio rimasto in città faccia uccidere un uomo pacifico. Avrò il diritto, per salvar la mia vita, di dare un sì crudele mandato? mio figlio, per salvarmi, ha egli il diritto di eseguirlo? L'incertezza che cade su di tali quistioni, deriva appunto dalla confusione di cui abbiamo parlato. Se il principio: *serba i diritti* è assoluto; se il do-

vere che vi si contiene è inflessibile ed immutabile, io sarò un iniquo se nel mare strapperò dalle mani del mio compagno il legno che gli serve per salvarsi dal naufragio; perirò dunque, e non mancherò al mio dovere. Se vorrò esser giusto arresterò il mio calessino e perirò piuttosto che uccidere quegl' innocenti fanciulli. Similmente mi guarderò di dare il mandato di uccidere alcuno per salvare la mia vita, e sceglierò piuttosto di morire io, che di far morire un innocente. Queste sono le illazioni sicure che scendono dal principio del dovere. La mia morte che segue in tali circostanze, è un effetto delle circostanze e dell' altrui malvagità; ed io non ho il diritto di vivere colla morte di coloro che non mi offendono.

Ma ragionate sul principio dell' interesse personale, sarete condotti ad illazioni contrarie a quelle che abbiamo espresse. Se io non posso nè debbo amare gli altri uomini se non che relativamente a me stesso; qualunque riguardo per gli altri dee cessare allora che si tratti di salvar la mia vita; potrò dunque toglier di mano al mio compagno il legno con cui nuota; spinger potrò innanzi il calessino ed uccidere gli innocenti fanciulli, e potrò, per salvar la mia vita, dare il mandato a mio figlio di uccidere un pacifico cittadino.

Coloro che hanno riguardato come incerte le quistioni morali di cui parliamo, si son divisi in due partiti: alcuni han pensato che si può in tali circostanze determinarsi pel partito favorevole al proprio interesse, cioè alla propria libertà, e qualora due opinioni sono incerte, ciascuna di esse è probabile, e ciascuna può seguirsi con sicurezza di coscienza: un tal sistema chiamasi *probabilismo*. Si stabilisce in esso che vi sono due opinioni, una che favorisce la libertà, e l' altra che favorisce la legge; anche nel caso che la seconda sia più probabile della prima, si può seguire, senza pericolo di colpa, questa prima

opinione. Un tal probabilismo non può ammettersi. Esso è contrario ad una massima generale della nostra ragion pratica: questa vuole, che dovendo conseguire un fine, si scelga il mezzo che abbiamo maggiori motivi di credere sufficiente allo scopo che abbiamo in veduta. Inoltre quando la opinione più probabile favorisce la legge, seguendo questa opinione scegliamo un mezzo sicuro di giungere al fine, che è l'adempimento del dovere; ora sarebbe un agire contro la ragione il tralasciare un mezzo sicuro per appigliarci ad un mezzo equivoco ed incerto.

Ma si dirà: seguendo l'opinione più favorevole alla legge, io soffro nel mio interesse personale. Il principio dell' interesse, io rispondo, debbe esser subordinato a quel del dovere. Ma vi dissi di sopra, che l'incertezza, di cui parliamo, può e dee dileguarsi colla distinzione fra l' utile ed il dovere. Una tal distinzione mi lusingo di averlà posta fuor di dubbio.

Si domanda inoltre: se ugual probabilità è dalla parte della legge, e da quella del nostro arbitrio, qual ragione vi è perchè l' uomo savio e giusto non si possa attenere a questo secondo partito? Io rispondo che ammessa la distinzione che abbiamo stabilito, le opinioni che ci si presentano come probabili, son false, e le contraddittorie son certamente vere. Inoltre nella collisione fra il principio del dovere, e quello dell' interesse, il primo dee avere il primato. A probabilità uguali, debbo dunque seguire il partito della legge.

§. 52. Ma possiamo noi giungere a dileguare nella morale qualunque incertezza? Locke ha creduto che si possa fare una morale come una geometria. Ma Locke, soggiunge il nostro Genovesi, parlava dei principj, e non ebbe l'occhio all'applicazione. Ogni tesi in morale è capevole di dimostrazione; ma non è già ogn' ipotesi. Chiamo ipotesi, continua Genovesi, un fatto circostanziato, a cui si applica la tesi generale. È una tesi *non ammazzare*, un' ipotesi, *vi è caso*

nessuno, in cui può un uomo ammazzarsi? È una tesi *non rubare*, un' ipotesi, *vi è caso in cui sia lecito rubare?* (1) Una morale universale, dice Ancillon, che contenga l' applicazione de' principj a tutte le relazioni ed a tutte le circostanze della vita, non esiste ancora, o almeno non esiste che di una maniera imperfetta: non si può determinare con precisione ciò che tutti gli uomini debbono evitare, perchè non si può giammai esaurire la materia delle relazioni, e delle combinazioni possibili (2).

Quando si paragona la morale alla geometria, fa d' uopo notare con precisione le similitudini e le differenze. Le verità della geometria sono necessarie; le verità della morale sono eziandio necessarie; ma le prime sono identiche, le seconde sono sintetiche. La geometria ha delle verità primitive, e la morale ne ha pure. L' illazioni delle verità primitive geometriche sono evidenti mediatamente: ma non tutte le illazioni delle verità primitive morali hanno la stessa evidenza.

Una seconda causa dell' incertezza delle opinioni in morale è dunque, secondo alcuni filosofi, l' oggetto complicato di questa scienza. Vi ha una morale applicata, ossia pratica: la prima ricerca le regole dei nostri doveri: la seconda le applica alle circostanze particolari. Le verità della prima sono tante evidenti, quanto le proprietà del circolo e del triangolo; ma nell' applicazione di queste verità generali a' differenti casi della vita umana, sembra ad alcuni impossibile formare un giudizio certo delle azioni umane per la varietà delle circostanze, una sola delle quali può cangiar l' indole, o la qualità di un' azione. Quindi è, che i legislatori rare volte far possono una legge, che non ammetta qualche eccezione. Altri moralisti fra i quali Puffendorfio negano che da ciò risultar

(1) *Diceosina*, vol. I. Proemio.
(2) Sviluppamenti del *me* umano, cap. VI.

possa qualche incertezza nella scienza morale essendovi certi ed evidenti principj, su i quali si può calcolar la forza, che aver possa ciascuna circostanza per variare un'azione morale. Difatti, dicono questi moralisti, se una circostanza varia un'azione, essa cade sotto un'altra categoria o si trasferisce sotto altri principj non meno certi ed evidenti degli altri, per definir la qualità dell'azione variata. Chi negherà, che non sia giusta cosa è necessaria il conservar sè stesso? sarà quindi illecito l'esporre la propria vita a pericolo. Ma se la difesa della patria esige un tal sagrifizio, l'esporsi per essa a pericolo è un'azione virtuosa. Ecco una circostanza, qual'è il pubblico bene, che varia l'azione, e la rende buona, da cattiva che ella era. Ma follìa sarebbe il rifondere un tal risultamento nell'incertezza della scienza morale. Varia l'azione, ma variano ancora i principj, che la qualificano, principj sì nel primo, che nel secondo caso evidenti, e certi egualmente.

Io convengo, che variando le circostanze variano le azioni ed in conseguenza i principj che le qualificano; ma ciò appunto dee produrre l'incertezza nella morale. Se i principj debbono variare in ragione della varietà delle circostanze il numero di questi principj regolatori dovrebbe essere quasi immenso; ora non sembra, che lo spirito umano possa esser capace di aver l'evidenza in tutti i casi varj dell'umana vita. Quindi pare a me, che sebbene dobbiamo ammettere, esser la morale una scienza certa, perchè ha de' principj certi, e delle illazioni esatte, pure dee concedersi che vi sono dei casi complicati, in cui non traluce con evidenza la regola da seguirsi. Avverto inoltre, che in tanti casi non è sufficiente a guidarci il principio generale: *segui nelle cose dubbie il partito più sicuro*. Poichè alcune volte si disputa se un'azione sia permessa, o vietata, o comandata. Così nel caso dell'ingiusto aggressore, per salvare la propria vita, alcuni con S. Agostino pretendono, che

una tale uccisione sia vietata dalla naturale legge: *non uccidere alcuno*: altri pretendono che questa uccisione è permessa; ed altri che ella è comandata dal dovere, di non essere suicida. Ora è certo, che la quistione fra i difensori della terza opinione, non può dirimersi col principio enunciato: *nelle cose dubbie segui il partito più sicuro*. Questo principio può servire nel caso, che una delle opinioni sia per la libertà, e l'altra per la legge: ma non già nel caso in cui tutte e due le opinioni siano per la legge.

Quando una dottrina dice *devi fare*, è l'altra *ti è permesso di non fare*, l'una è per la legge, l'altra per la libertà; ma quando l'una dice: *devi fare*, è l'altra *non devi fare*, sone tutte e due per la legge.

§. 53. Io mi son trattenuto a stabilire le verità generali della moral filosofia: non iscrivendo un'opera circostanziata, sarò breve nella spiegazione de' naturali doveri. contentandomi di esporvi le massime generali, e rinviandovi alle opere estese per l'applicazioni delle verità generali ai diversi casi della vita.

Il primo principio assoluto e generale de' nostri doveri si è, come abbiam detto; il seguente: *non offendere alcuno*. Questo principio equivale a quest' altro, *non violare i diritti degli altri*. Ma quali sono essi questi diritti degli uomini? Il dovere stabilisce il limite della nostra libertà naturale, e questa libertà rinserrata in tale limite è ciò che appellasi *diritto*. Il diritto è dunque un poter fare ciò che non è contrario ai diritti degli altri. I diritti, ed i doveri son relativi gli uni agli altri. Se ho un diritto di fare, voi avete il dovere di non impedirmi di fare, tal dovere scende dal principio generale: *non violare i diritti degli altri*.

L'uomo vuol esser felice; egli ha il diritto di esser felice; ma non già il diritto di far servire un altro come un mezzo cieco alla propria felicità. Da una tal verità scendono i seguenti diritti dell'uomo: 1. Egli ha il diritto di vivere e di serbare intero lo stato

del suo corpo, cioè ha diritto di conservar sè stesso; 2. l'uomo ha il diritto di perfezionar sè stesso: 3 ogni uomo ha un diritto di libertà di fare tuttociò che concerne la conservazione e la perfezione di sè stesso. Per cagion di esempio. Un uomo ha il diritto di mangiare, e di non mangiare, di mangiar il tal cibo e non il tal altro, di mangiar questa quantità e non un altra quantità. Vedete bene che qui s'intende per *libertà* una indipendenza dall'altrui volere. Ponete, che nel fare le dette cose sia conforme alla ragione, che io dipenda da un altro mio uguale nei diritti: allora io non avrò un potere di conservarmi e di perfezionarmi, ed un altro potrebbe impedirmi di conservarmi e di perfezionarmi, il che è contro l'ipotesi. Coi diritti dunque della conservazione e della perfezione di sè stesso va intimamente congiunto quello della libertà circa i mezzi di conservarmi e di perfezionarmi. E perciò il diritto di giudicare sui mezzi della mia conservazione e della mia perfezione appartiene a me, e non ad altri.

Ma su questo terzo diritto di libertà conviene fare un'osservazione importante. L'uomo nasce in uno stato di debolezza, tanto riguardo al corpo che riguardo allo spirito: egli perirebbe senza il soccorso degli altri uomini: egli non è nel caso, sino da' primi momenti della sua comparsa su di questa terra, di seguire il proprio giudizio, e di trovare i mezzi opportuni per la sua conservazione e per la sua felicità. Egli nasce dunque in uno stato di subordinazione, e di dipendenza dall'altrui volere, non mica in uno stato di libertà. Il padre e la madre hanno un dovere di vegliare alla conservazione ed alla felicità della loro prole: un tal dovere dee esser congiunto con un diritto ne'genitori su i mezzi conducenti alla conservazione, ed alla felicità della propria figliuolanza.

Quando si parla di diritti, si suppone che l'uomo sia nel caso di far uso della sua libertà, e di consultare la sua ragion pratica su le regole da seguire,

tanto relativamente al dovere, che relativamente al proprio interesse. Ecco dileguato l'equivoco. Il diritto nasce, quando il dovere si manifesta; e la manifestazione del dovere richiede un certo sviluppamento delle facoltà intellettuali.

I tre diritti, de' quali abbiamo parlato, si chiamano *diritti ingeniti.* Ma vi sono de' *diritti acquistati.* Questi derivano o da' fatti legittimi, o dai patti. Un fatto dicesi *legittimo* se è di nostro diritto il farlo, e se si fa senza offendere il diritto di nessuno. Dove si opera senza diritto, come la cagione è zero in morale, così l' effetto è zero in diritto: e se si opera contro il diritto altrui l' azione è un delitto. Da ciò segue che le violenze, e gl' inganni non possono giammai produrre diritto alcuno.

Il prendere alcune cose, che non sono state da alcuno occupate, e il servirsene per la propria conservazione e per la propria felicità è certamente un fatto legittimo. Se ho il diritto di vivere, e di vivere nel miglior modo possibile, ho certamente il diritto di far uso de' mezzi, che sono necessarj per tale fine. Quindi ogni uomo nasce col diritto di servirsi di tutto quello, che può conferire alla sua conservazione (1).

Da ciò segue che niun uomo può legittimamente impedire all' altro uomo l' uso dell'antecedente diritto: perchè se può impedirlo, segue che l' altro non ha diritto, il che è contro l'ipotesi. Vi sono delle cose delle quali uno servendosi, non può un altro servirsi. Se prendo de' frutti di un albero per mangiarli, quelli che io mangio non possono certamente servir di alimento ad un altro; il diritto di servirmi di tali beni della natura è dunque lo stesso del diritto di farli *miei.* Si dice *proprio* un bene, quando il diritto che ho di servirmi di esso, appartiene a me solo, e non ad alcun altro. Il diritto dunque di far proprj alcuni beni è un diritto ingenito. Un tal diritto chia-

(1) Salvi sempre i diritti altrui.

masi *diritto di proprietà*. Il diritto di proprietà sopra alcune cose, il cui uso mi è necessario per conservarmi di esser felice, è dunque un diritto ingenito. Il diritto poi di proprietà sopra alcuni dati beni particolari è un diritto nascente da un fatto legittimo. Il primo diritto è lo stesso in tutti gli uomini, il secondo è esclusivamente di colui, il quale ha in suo favore il fatto legittimo dell'occupazione. Per cagion di esempio, prima che alcuno avesse occupato un arbore, un animale, ogni uomo ha un diritto ingenito di servirsene; ma tosto che uno prese i frutti del primo e si è impossessato del secondo, un altro non ha più diritto di rapirgli tali beni, poichè essi sono divenuti di proprietà dell'occupante, il quale ha su di essi in particolare un diritto acquistato di proprietà.

Vi sono alcune cose, le quali non si consumano coll'uso, che di esse si fa: perciò dopo che uno se ne serve, un altro potrebbe ancora servirsene. Per cagion di esempio, dopo di aver io raccolto i frutti di un albero, un altro potrebbe l'anno seguente raccoglierli per sè: dopo di avermi io servito del latte di una pecora, potrebbe un altro avere dalla stessa del latte, e servirsene. Ora si domanda: *il diritto di proprietà può egli pure estendersi alle cose che coll'uso non si consumano?* Mi è egli permesso di prendere una porzione di terreno, che da altri non è stata occupata, e farla mia in modo, che in qualunque tempo competa a me solo il diritto di servirmene? Ogni uomo ha il diritto, per quanto dura la sua vita, di servirsi di ciò che è necessario a vivere, e vivere nel miglior modo possibile. E perciò se si ha presa una porzion del comune quando basti alla vita e felicità, e l'usa per sussistere e per esser felice nel miglior modo possibile, ha così diritto di servirsene, per quanto vive, come ha diritto di vivere. Ora egli non potrebbe servirsene, dove altri avesse il diritto di torglierla o d'impedirgliene l'uso; il diritto dunque di servirsi

di tal porzione per quanto egli vive, compete a lui solo, ed ogni altro ha il dovere di non contrastarglielo mai. Ma il diritto di servirsi di qualche parte delle cose comuni, unito al diritto di escludere ogni altro, per quanto dura la propria vita, dicesi *proprietà o dominio*. Il diritto di proprietà può dunque ancor estendersi alle cose, che non si consumano coll' uso.

Ma osservate, che il diritto di proprietà non può essere in origine, illimitato; sarebbe assurdo, che un uomo avesse il diritto di occupare tutta la terra, e di escluderne gli altri. La misura di un tal diritto è il bisogno.

I diritti ingeniti dunque possono ridursi a'quattro seguenti: diritto della propria conservazione, diritto della propria perfezione o felicità, diritto di libertà in fare tutto ciò che si giudica condurre alla propria conservazione e felicità, diritto di proprietà su di ciò che si acquista legittimamente. Con questi quattro diritti va unito il diritto di difesa degli stessi. Un tal diritto di difesa, generalmente parlando, è incontrastabile. Se ho il diritto alla mia vita ed ai miei beni, ho anche il diritto per difender la mia vita ed i miei beni, di chiudere le porte della mia casa, e dei miei magazzini: ho il diritto di fuggire da' ladri e dagli assassini. Fin qui il diritto di difesa non incontra difficoltà alcuna. Ma ho io, per difendere i miei diritti, il diritto di far male agli altri? Qui incomincia l'incertezza e la disputa. Alcuni filosofi pensano, che il precetto: *non offendere alcuno*, è assoluto, e non soggetto ad alcuna eccezione: altri pensano, che il diritto di difesa è infinito: fra questi due estremi vi sono le opinioni medie. Vi ho parlato di tali dispute di sopra, non mi trattengo ulteriormente su di tal materia.

Vi sono altri due diritti ingeniti dell'uomo, de'quali comunemente i moralisti pare che non ne tengano conto, non numerandogli cogli altri. Questi sono il diritto alla stima degli altri uomini, e quello di esser

soccorso nei proprj bisogni. L'uomo ama la propria riputazione: un giudizio onorevole, che gli altri formano sul suo conto, è per lui uno dei più dolci piaceri della vita: ed un giudizio svantaggioso è per lui una pena. Il diritto poi del soccorso reciproco è proclamato in tutti gli uomini dalla voce della natura. Questo diritto nell'uomo bisognoso si dee limitare alla domanda del soccorso: i moralisti lo chiamano perciò *diritto imperfetto*. Esso non cade sotto il precetto: *sii giusto*; ma sotto l'altro: *sii benefico*. L'uomo, che viola i primi diritti è *ingiusto*, colui che viola il secondo è *inumano*. L'omicidio, la mutilazione, le percosse, la schiavitù personale, il furto, la calunnia, la maldicenza, si oppongono alla giustizia, e tutte queste violazioni de'diritti perfetti degli uomini sono proibite dal precetto *non offendere alcuno*. L'esser sordo alle voci dell'indigenza, il non esser commosso dalle lagrime della vedova e del pupillo, è un violare la legge: *sii benefico*.

I doveri enunciati si estendono eziandio ai nostri nemici Un uomo, che ingiustamente ci offende, viola il proprio dovere; ora una tal violazione non può far cessare il nostro dovere, il quale resta sempre in vigore. Una tal verità è anche ammessa da quei filosofi, che spingono al di là de'giusti limiti il diritto della difesa. Eglino insegnano, essere il male, che ad altri si reca difendendoci giustamente, un mezzo per evitare la nostra offesa, e che sarebbe un delitto dilettarci del male dei nostri nemici, cioè volere il male di loro per sè stesso, e come ultimo fine della nostra volontà, nel che consiste l'odio. Noi, dicon costoro, dobbiamo eziandio amare i nostri nemici, nell'atto stesso della difesa, ed impegnarci a far loro il più minore dei mali, e quanto solo basta per difendere i nostri diritti, e pel solo fine di difenderci.

§. 54. La massima: *rendi a ciascuno il suo diritto*, riguarda due specie di doveri; alcuni hanno luogo

dopo di aver offeso gli altrui diritti, altri hanno luogo dopo lo acquisto di certi diritti in forza de' patti.

Dopo l'offesa nasce in noi il dovere di riparare nel miglior modo possibile il danno derivato dall'offesa. Un uomo ha una numerosa famiglia: egli l'alimenta col sudor della fronte: un ingiusto l'uccide, e toglie all'innocente famiglia il sostegno e la pace, facendola cadere nella desolazione e nella miseria. Supponiamo, per rendere la cosa più sensibile, che l'uccisore sia occulto, e nel caso di sottrarsi al rigor della legge civile; ma che il rimorso della propria coscienza lo segua in tutte le sue azioni e lo tormenti crudelmente. Che farà egli questo omicida, che suppongo ravveduto? non potrà certamente ridonare la vita all'ucciso, ma egli può e dee sollevare la famiglia da lui desolata: egli ha un dovere indispensabile di riparare il danno, da lui all'innocente famiglia derivato, egli ha il dovere di dare almeno quello, che a lei dava il morto padre *Rendi il diritto alla famiglia offesa:* grida all'uccisore la voce del dovere: l'adempimento di un tal sacro dovere può, almeno in gran parte, far tacere la voce afflittiva del rimorso; e fare che un pentimento verace, non apparente, gli renda quella calma, che ha perduta. Un furioso si avventa per un'offesa chimerica contro l'industre agricoltore, in modo che gli tronca un braccio o una mano: ciò rende l'agricoltore inabile al travaglio; il furioso offensore ha il dovere di pagar tutte le spese della guarigione, e di compensare all'offeso il danno proveniente dalla cessazione delle sue fatiche. Un calunniatore tira addosso, colle sue calunnie, ad un uomo di merito una serie di mali, egli è nel dovere di ristabilire la riputazione dell'offeso e di compensargli tutti i danni derivati dalla calunnia (1). Dal precetto dunque *rendi a*

(1) È però difficile riparare il danno, perchè l'infelice calunniato resta sempre con qualche macchia in faccia al pubblico, credulo più facilmente al male che al bene. Quando la neve è stata imbrattata, chi le restituirà il suo candore? Pensino bene

ciascuno il suo diritto, discende il dovere di riparare il danno cagionato all'ingiustamente offeso dal delitto.

Se dico ad un mio simile: imprestatemi il vostro cavallo per fare un viaggio sino al tal luogo, ed egli mi dice di sì, colla condizione però che io non me ne serva per un viaggio più lungo, e che somministri al cavallo medesimo una data misura di biada, in questo caso il padrone mi cede il diritto dell'uso del cavallo con alcune condizioni, ed io accetto la cessione con tali condizioni: questo reciproco consenso su di talune cose costituisce un *patto*. Fatto il patto di cui abbiam parlato, è evidente che io servendomi del cavallo pel luogo espresso nel patto, me ne servo con diritto perchè nulla fo contro il diritto di altrui; ma se me ne servo per un luogo più lontano di quello espresso nel patto, io offendo il diritto di proprietà del padrone del cavallo; come l'offendo se non somministro al cavallo la convenuta misura di biada. Similmente se il padrone del cavallo pretendesse da me pagato l'uso del cavallo che egli gratuitamente mi ha concesso, offenderebbe il mio diritto; perchè in forza della sua cessione io ho acquistato il diritto dell'uso del cavallo sino al luogo espresso nel patto. Dalla legge dunque: *rendi a ciascuno il suo diritto*, deriva l'altra: *serba i patti*. Ogni patto trasferisce un diritto, perchè i diritti hanno tutti per fine la nostra felicità ed il nostro dovere: e perciò se il trasferirlo è da me stimato un bene, o un dovere, ho il diritto ingenito di trasferirlo, e l'altro un eguale di acquistarlo: il diritto trasferito è così proprio di colui, a cui si trasferisce, come ogni diritto innato; la violazione dunque di un tal diritto è contraria alla legge naturale.

questi che son tanto proclivi a malmenare anche per leggerezza la fama altrui, quanto danno recano, e quanto è difficile rimediare ! !

Il precetto *serba i patti,* è un precetto evidente, ed universalmente riconosciuto da tutti gli uomini.

La promessa è una dichiarazione di voler dare qualche cosa al mio simile, o di fare qualche cosa per lui; onde è essa la cession di un diritto, che faccio ad un altro, ad una cosa, o ad un' azione che da me dipende. Perchè sia la promessa perfetta, e dia a chi si promette un rigoroso diritto di esigere la esecuzione della data parola, essa debbe esprimere in termini chiari e precisi non solamente la volontà attuale di dare altrui una cosa, o di fare un' azione; ma eziandio di persistere costantemente nella stessa volontà, trasferendo in altri il diritto di esigerne l' effetto a cui mi sono impegnato colla parola. In tal caso ciò che prima si poteva fare o non fare, o fare verso chi si voleva, non è più in nostra libertà; ma dobbiamo fare ciò in favore di colui, al quale colla promessa abbiamo ceduto il diritto alla cosa o all' azione. Le promesse sono una specie di patti: ed in conseguenza il dovere di adempir le promesse discende dall' altro più generale di serbare i patti. Ma vi sono certe ragioni che rendono invalidi i patti, e perciò le promesse. La prima si è, quando il motivo del patto è un errore. Propone Marco Tullio un caso di un soldato, che era stato istituito erede dal padre con testamento: si sparse la voce che il figlio fosse morto in battaglia: su questa voce il padre cangiò testamento ed istituì un altro erede. Dopo la morte del padre ritornò il figlio, e dimandò la eredità di suo padre. Fu posto il caso in controversia su i principj del diritto civile. Ma non vi era luogo a quistione secondo i dettami del diritto naturale. Quel padre non avea cambiato il testamento se non per la persuasione in cui era della morte del figlio. Trovata falsa la notizia, la volontà posteriore del padre diventa nulla, essendo caduta la base su la quale essa era fondata. Il consenso di un uomo poggiato su l' errore è un consenso condizionale; *io v' istituisco*

crede se mio figlio è morto, tale è lo stato della volontà di colui che testa nel caso in quistione.

Se l'errore invalida il patto, molto più l'invalida il dolo: se voi m'ingannate facendomi credere che mio figlio è morto, ed io vi prometto su questa base falsa una cosa quale che siasi, una tale promessa derivando da un dolo è invalida: essa è una promessa condizionale. I diritti degli altri non possono divenir nostri, se non in quanto il cedente voglia, e con quella condizione che voglia farli nostri.

Si disputa se le promesse derivanti dalle minacce e dal timore sieno valide. Un assassino minaccia la mia vita se non gli prometto una grossa somma di danaro: una tal promessa è ella per me obbligatoria? Alcuni filosofi dicono di no, altri dicono di sì. L'assassino, dicono i primi, non ha il diritto di avere da me il danaro promessogli e di esigere l'adempimento della promessa; poichè un delitto non può produrre diritto alcuno: ora se egli non ha il diritto di esiger da me l'adempimento della promessa, io non ho il dovere di adempirla. Il timore, dicono gli altri, non impedisce totalmente il consenso, concorrendovi sempre la volontà di chi promette, sebbene sia mosso a promettere da una causa esteriore, che per altro non toglie all'uomo l'interno attivo principio che appellasi volontà, la quale sotto qualunque esterna impulsione non perde la sua attività, e sempre ritiene l'assoluto poter di resistere. Onde quantunque coll'arbitrio libero dal timore, l'uomo non avesse promesso, egli è vero nondimeno, che anche sforzato ha voluto promettere.

Ma la quistione non mi sembra posta nel suo vero aspetto. L'uomo che promette per timore, ha una volontà di pronunziar le parole, le quali esprimono la volontà di dare o di fare, e di persistere costantemente nella stessa volontà di dare o di fare: ma potrebbe non aver egli la volontà di parlar con verità, e quindi potrebbe voler esprimere una volontà che

egli non ha. Ciò posto, si domanda: *l' uomo in caso di grave timore può egli mentire per evitare il male che gli si minaccia?* Più si domanda: *nel caso che non potendo mentire, egli mentisca, è obbligato ad adempier la promessa?* Più si domanda: *nel caso che egli non abbia voluto mentire è obbligato di adempier la promessa che un grave timore gli ha fatto fare?* Ecco come la moral filosofia ha de' casi complicati assai. Supponiamo che l'uomo non potendo mentire, mentisca nella promessa: in tal caso sembra che non abbia il dovere di adempierla, perchè manca in colui che ha violentata la promessa il diritto all'azione, dalla quale nasce la promessa. Un uomo mi domanda del soccorso: io prometto di darglielo: egli ha il diritto di domandarmelo, e perciò un diritto all' azione che ha fatto nascere la mia promessa; se colla pistola alla mano mi domanda una borsa di danaro, non ha certamente diritto all'azione da cui nasce la consegna della borsa, o pure la promessa di darla. Or se io non ho avuto la volontà di darla, la borsa per mancanza di questa volontà non può giammai diventar giustamente di un altro. Un mio diritto non può diventar tuo, se non vi interviene realmente la mia volontà di cederlo. Io ho supposto che non si possa mentire: ma vi ha di coloro, i quali pretendono, essere in tal caso lecito il mentire: e così una quistione ci mena ad un' altra. Ma vi dissi, che l' oggetto di questa opera è di darvi delle regole generali, non già di occuparvi di quistioni complicate.

Ma nell' esame del valore delle promesse ed in generale de' patti, entrar vi debbe pure la natura della cosa che si promette. La cosa o l' azione che forma l' oggetto del patto, o della promessa, dee essere in nostro potere tanto fisicamente che moralmente, cioè bisogna che da una parte non ecceda le nostre forze, e dall'altra non sia vietata dalla legge. Il principio è giusto d' ambe le parti. Imperciocchè chi promette intanto si obbliga a mantener la promessa in

quanto è padron di disporre in favore di un altro delle cose ed azioni, che sono in suo potere; onde nulla vieta ch'egli imponga a sè stesso la necessità di dare una cosa o di fare un'azione pel suo simile. Ora nell'ipotesi che la cosa o l'azione superi le sue forze, egli non può impegnarsi nè nell'una, nè nell'altra; giacchè è nullo oppur illusorio l'impegno di fare una cosa impossibili. Parimenti lo impegnarsi a fare una cosa illecita in sè stessa, per esser contraria alla legge, rende nullo l'impegno per difetto del potere morale. Poichè la legge che la proibisce, toglie il diritto di farla; e quindi ci inabilita a prometterne l'esecuzione.

Ma i moralisti propongono su l'oggetto illecito dei patti e delle promesse varie quistioni. Si chiede se dopo che una parte ha commesso il delitto al quale si era impegnata con una promessa, l'altra sia tenuta a pagar la mercede che aveva promessa. Su questo punto sono discordi fra loro i moralisti. Grozio e San Tommaso sostengono l'affermativa: altri sostengono la negativa. A me sembra più probabile la prima opinione: quando io prometto senza violenza una cosa su di cui ho il diritto, il mio diritto passa, in forza della promessa ad un altro. Questo principio non soffre eccezione; ora io ho un diritto su la mercede promessa, e questo diritto lo cedo volontariamente e liberamente ad un altro; debbo dunque adempiere la promessa.

Qui mi si presenta di nuovo l'occasione di farvi osservare l'insufficienza del tuziorismo per dirimere tante quistioni morali. Coloro, che sostengono l'opinione contraria a quella da me adottata, insegnano, che le meritrici non hanno il diritto di esigere la mercede convenuta, dopo d'aver commesso il delitto: eglino aggiungono, esser le meritrici obbligate alla restituzione del danaro, o prezzo qualunque, ricavato dalla loro prostituzione. Ora domando: quale delle due opinioni è la più sicura? L'una dice: *do-*

vete dar la mercede convenuta, l'altra dice: *avete il diritto di non darla*: la prima sembra del partito della legge, la seconda del partito della libertà. Ma rovesciamo il caso: i difensori della prima dicono alle meritrici: *non avete il dovere di restituire l'acquistato colla vostra prostituzione, ed avete il diritto di ritenerlo*. Questi stessi moralisti dunque che in un caso combattono pel partito della legge, per non cadere in contradizione con sè stessi, debbono combattere nel caso rovesciato pel partito della libertà. La stessa opinione dunque, che in un caso è per la legge, in un altro è per la libertà.

Mi sorprende qui una contradizione del celebre moralista Pietro Tamburini. Egli sostiene, che secondo le massime della legge naturale, nè colui, che ha fatto il delitto, può in virtù di un diritto esiger la ricompensa promessa, nè chi l'avea promessa è tenuto in coscienza a pagarla. Egli sostiene, in secondo luogo, che il promettente non ha diritto di ripeter la mercede, dopo d'averla data. Dopo di ciò l'autore citato soggiunge, in favore della seconda opinione, quanto segue: egli è vero, che l'esecutor del delitto possiede la cosa per titolo inonesto e cattivo, *ma da ciò ne segue, che egli non può in coscienza ritenerla, e che è obbligato a restituire l'infame prezzo della sua iniquità. Ma non segue che chi l'ha ceduta abbia diritto di ripeterla. Se chi riceve per un delitto, non merita di ritenere il turpe salario, l'altro merita ancor meno di riaver ciò che ha dato* (1).

Ma con buona pace del valente uomo, ciò mi sembra una contradizione. Se io non ho diritto di ripetere alla meritrice, ella non ha il dovere di restituirmela. Non può supporsi dovere in lei senza diritto in me.

§. 55. Il patto è il consenso della volontà di due o più individui nelle stesse promesse. Ogni patto contiene perciò o una promessa fatta da una delle parti,

(1) Lez. di Filos. Mor., tomo 7, lez. XLIV.

ed attaccata dall'altra, o promesse scambievoli, e scambievoli accettazioni delle stesse promesse. Io prometto di darvi una data cosa, voi accettate la mia promessa: ecco un patto, che chiamasi *donazione*; in cui una parte sola promette e l'altra non fa che accettar la promessa. Io prometto di darvi un bove, e voi promettete di darmi tante pecore. Voi accettate la mia promessa, io accetto la vostra: ecco un patto, in cui vi sono due promesse, e due accettazioni. L'oggetto del patto è la cosa, o l'azione. I due esempj rapportati son patti il cui oggetto son le cose. Ma se prometto di difender la vostra causa innanzi al tribunale, che dee giudicarla, l'oggetto di questo patto è l'azione. I contratti son dunque patti, ed io userò indifferentemente l'uno e l'altro vocabolo. Dirò un patto di donazione, ed un contratto di donazione, un patto di compra e vendita, ed un contratto di compra e vendita.

I contratti si dividono in contratti *gratuiti*, ed in contratti *onerosi*. I primi hanno per fine l'interesse di una delle parti solamente. I secondi l'interesse scambievole de' contraenti. Partono i primi dalla radice della beneficenza universale, che lega, come in una famiglia, tutto il genere umano con un commercio reciproco di benefizj, pel soccorso de'vicendevoli bisogni. Tali, per esempio, sono gl'imprestiti, le donazioni. I secondi poi partono dal fondo di un interesse reciproco, che impone a' contraenti un vicendevole peso. Essi costituiscono il commercio, il quale consiste nel cambiare il soverchio con quel che ci manca. Voi avete molto grano, e mancavi del vino: io ho molto vino, e mi manca del grano. Voi mi date una quantità di grano, ed io di darò una quantità di vino: un tal contratto è permutatorio, o oneroso, poichè risulta uno scambievole vantaggio a tutti e due i contraenti. I gratuiti vennero in sussidio dei doveri della beneficenza: essi convertirono questo dovere imperfetto in dovere perfetto, e di rigorosa giustizia.

§. 56. Nella classe de' contratti gratuiti tiene il

primo luogo la donazione. Questa si fa col trasferire gratuitamente una cosa nostra nel dominio di un altro. Nella donazione il donatario riceve gratuitamente un benefizio dal donante.

La coscienza annuncia al donatario il dovere della gratitudine verso il donante: ella condanna l'ingratitudine. È questo un fatto incontrastabile: ma si cerca di rimontare al principio del dovere della gratitudine. Io credo che il precetto *sii grato al tuo benefattore*, può riguardarsi come primitivo: e perciò siccome la massima parte de' doveri di giustizia si deducono dai due principj *non offendere alcuno. Rendi a ciascuno il suo diritto*; così anche per i doveri relativi alla beneficenza vi sono due principj. *Sii benefico: sii grato al tuo benefattore.* Si può ancora tentare di stabilire il dovere della gratitudine a questo modo. Secondo abbiamo detto è una massima della nostra ragion pratica. *La virtù merita premio*: ella annuncia il dovere per l'essere ragionevole, di fare quanto per lui è possibile, che una tal massima abbia la sua realtà. Dobbiamo dunque, quando il possiamo, premiar la virtù. Ora il benefizio è un atto di virtù, dobbiamo dunque premiarlo. cioè dobbiamo rendere bene per bene al nostro benefattore, il che vale quanto dire che dobbiamo essergli grati; la gratitudine appunto consistendo nel rendere bene per bene al nostro benefattore.

Nè si dica, che un altro può essere virtuoso senza essere nostro benefattore; e che il raziocinio rapportato non dimostra, che nel benefizio dobbiamo preferire il benefattore ad un altro: poichè non potendo noi beneficar tutti, ed essendo nella necessità di scegliere, dobbiam avere una ragion particolare della nostra scelta, acciò la scelta non sia cappricciosa; e questa ragione si trova appunto nel benefizio che abbiamo ricevuto.

Si possono commettere due specie d'ingratitudine: l'una consiste nel non riconoscere il benefìcio come

beneficio, e l'altra nel rendere male per bene al benefattore, commettendo attentati contro la vita, contro l'onore di lui, ec. La prima chiamasi ingratitudine *negativa*, la seconda ingratitudine *positiva*.

Si domanda, se sia permesso il donar tutti i nostri beni, senza ritenerci neppure il necessario per noi; e si risponde da'moralisti che non è permesso. Sarebbe questo un caso, in cui la forza diffusiva eccede su la concentriva, secondochè parla Genovesi. La prima regola della beneficenza è di non ridurre noi medesimi nello stato di non poter vivere, se non che di beneficenza (1).

Fra i contratti benefici si ripongono il comodato, il precario ed il mutuo, nei quali uno dà all'altro una cosa, sinchè dura il bisogno, senza esigere prezzo alcuno. Il dare per un certo uso gratuitamente una cosa con obbligo di restituire la cosa stessa dentro un certo tempo si dice *comodato*. Il dare una cosa alla preghiera di colui, che la piglia ad imprestito, senza fissare il tempo di restituirla, coll'arbitrio di richiamarla quando piace a chi la dà, si dice un *precario*. Si appella poi *mutuo*, quando si dà la cosa ad imprestito, per consumarla coll'uso, ritenuto l'obbligo di restituire

(1) Perchè non deve essere permesso donar tutto il suo? Qualora questa dottrina fosse vera, molti sarebbero persone immorali, cominciando dagli Apostoli i quali lasciarono tutto, e indipendentemente da idee religiose, furono ammirati quindi per il solo disinteresse. Posso aver beni di fortuna e donarli tutti, salvi sempre gli altrui diritti; non lasciando per me altro che l'uso delle braccia, o dei talenti che posseggo; e con l'esercizio e la fatica procacciarmi di che vivere. Così facendo a chi son dannoso? Mi si dirà: se voi ammalate chi vi mantiene? Sarete a tutto carico della società. Ma la società o chi ebbe il mio ha obbligo di mantenermi, quando non son più in grado di guadagnarmi la sussistenza col sudor della mia fronte. Bensì avuto riguardo all'ingratitudine che disgraziatamente annida nella società, il donar tutto il suo, senza provvedere in un modo certo, qualunque siasi, alla propria sussistenza futura per ogni caso, potrebbe meritare il titolo di imprudenza.

non la stessa cosa, ma una simile, o l' equivalente. Da ciò si comprende la differenza di questi tre contratti dalla donazione. In questa il donante cede al donatario il diritto di proprietà: ma nel comodato e nel precario il dritto di proprietà rimane al padrone della cosa, e questi ne cede solamente l'uso sino ad un certo tempo. Nel mutuo il padrone cede la proprietà, ma col patto di avere fra un certo tempo l'equivalente.

Da queste differenze segue, che se la cosa perisce per gli eventi naturali, nella donazione perisce pel donatario, nel comodato e nel precario perisce pel padrone; nel mutuo perisce pel mutuatario. È una regola incontrastabile: *se la cosa perisce, perisce pel proprietario. Si res perit domino perit.* Il deposito è una convenzione, colla quale una persona dà ad un'altra qualche cosa in custodia, per esserle restituita, quando le piacerà di ripigliarsela: Il depositario è tenuto ad avere per le cose depositate la medesima cura, che ha per le sue. La proprietà rimanendo al padrone del deposito, se la cosa perisce, senza colpa del depositario, il danno và a carico del padrone.

Vi è un deposito, osserva saviamente Genovesi, di cui non parlano nè le leggi nè i casistici; ed è quando io depongo me, o un mio figlio, o mia moglie ec. alla fede ospitale, o sotto la protezione di un potente. Tutti i popoli, anche i più barbari, lo hanno riputato santo ed inviolabile, anche in persona de' nemici. Serse ricevette, colmò di ricchezze e protesse Temistocle, colui che gli avea più nociuto. Achille, ancorchè non molto riverente del Jus e di Temi, ricevette gentilmente Priamo, e 'l trattò con fede ospitale. Violare i penati fu stimato dai latini cosa esecranda.

Tra i contratti benefici si sogliono collocare anche le procure, i mandati, le commissioni, co' quali atti s' intende che una persona che non può agir per sè stessa, o per assenza, o per malattia, o per altre cau-

se, elegga un'altra per assistere a qualche affare, autorizzandola a fare in nome suo ciò che farebbe egli stesso, se agisse in persona.

La fidejussione è un contratto benefico, col quale una persona si obbliga gratuitamente ad adempiere l'obbligazione di un'altra, qualora questa non l'adempia.

§. 57. Spesso un uomo abbonda di una cosa, che manca ad un altro; ciò dà origine a'contratti che si dicono permutatorj. Ogni contratto nel quale non si vuol ricever meno di quel che si dà, nè dar più di quel che si riceve, chiamasi permutazione estimatoria. Per la natura dunque di tali contratti si richiede perfetta eguaglianza di prezzo tra quel che si dà, e quel che si riceve. Al contratto di estimatoria permutazione appartengono quei quattro, *vi dò acciò mi diate*, *faccio acciò facciate*, *dò acciò facciate*, *faccio acciò diate*, che diconsi contratti innominati: i latini gli chiamano così, *do ut des*, *facio ut facias*, *do ut facias*, *facio ut des*. Per cagion d'esempio, vi dò del danaro acciò mi diate del grano, vi lavoro il vostro campo acciò voi facciate da medico nelle malattie della mia famiglia, vi dò del danaro acciò voi lavoriate il mio campo, vi lavoro il campo acciò mi diate del danaro.

Da ciò vedete, che i contratti benefici possono cambiarsi in contratti permutatorj. Il comodato può trasmutarsi in affitto. La donazione in permuta o in compra e vendita. Il mandato in un contratto innominato, *vi dò acciò facciate*. Riguardo al mutuo disputano i moralisti, se può trasmutarsi in contratto permutatorio, in modo che si convenga che uno dia ad un altro del danaro, col patto che il mutuatario dopo un dato tempo sia obbligato di restituire non solamente la stessa quantità di danaro, ma un di più per l'uso del danaro. Coloro, che difendono come lecito un tal contratto, ragionano a questo modo: È lecito il contratto, con cui vi dò il mio cavallo per un dato viaggio, acciò dopo il viaggio mi restituiate il cavallo, e

mi paghiate una certa somma per l'uso che io vi ho dato del mio cavallo: similmente dee esser lecito che io vi dia l'uso del mio danaro, acciò voi mi diate qualche somma per tal uso. Gli avversarj dell'interesse o frutto del danaro non trovano esatto il paragone che vi ho recato. Quando io vi dò in affitto il mio cavallo, la proprietà del cavallo resta presso di me: se il cavallo perisce, perisce per me: se l'uso lo deteriora, lo deteriora a mio danno: non può dirsi lo stesso del mutuo, poichè se io vi dò a mutuo una certa somma di danaro, e tal danaro dopo la consegna vi è rubato. Il danno è di vostra pertinenza.

Vi ho detto più volte, che l'esame circostanziato delle quistioni particolari di morale, non entra nel piano di questa opera elementare. La qu'stione su l'uso del danaro è stata trattata tanto filosoficamente che teologicamente. Filosoficamente sono per l'uso del danaro quasi tutti gli scrittori del diritto naturale, ma vi sono pure degli scrittori illustri che sono contrarj all'uso del danaro; fra questi si possono annoverare Domat e Tamburini.

§. 58. Ma ritorniamo a' contratti permutatorj: per la natura di tali contratti si richiede perfetta eguaglianza di prezzo tra quel che si dà, e quel che si riceve. Ma in che cosa consiste questa eguaglianza di prezzo? La misura comune del prezzo delle cose è presentemente la moneta. Se quello che mi date vale la stessa quantità di moneta, di quello che vale la cosa che io vi dò, l'eguaglianza è serbata; altrimenti l'eguaglianza è violata.

Ma giova il risalire all'origine del prezzo delle cose. I nostri bisogni sono la prima sorgente del prezzo delle cose ed il prezzo è *la potenza di soddisfare a' nostri bisogni*. Ogni cosa, che ha tal potenza, è da noi pregiata. Quelle sole cose non hanno valore alcuno, le quali o non hanno alcun'efficacia da soddisfare a nostri bisogni; o se l'hanno son tali, che non mai mancano ad alcuno, siccome è per avventura, l'acqua

ec. (1). Conviene nondimeno osservare, che molte cose, e direi tutte, per aver valore hanno bisogno dell' opera dell' uomo. Le ossa degli animali, le loro pelli, ec. non hanno valore se non che per l' arte umana, che sa manovrarle, e ridurle agli usi de' popoli culti. Datemi della seta, e niun' arte di manovrarla, ella sarà di niun valore. Per tal ragione nulla si perde nelle gran città, poichè non vi mancano per ogni specie di cose, de' lavoratori, che sanno ridurle a servire ai bisogni umani. Di qual uso sarebbe il legname, se l' uomo ignorasse il fuoco, e l' arte di manovrare il legname?

Il rapporto delle cose a' nostri bisogni costituisce la quantità del prezzo delle cose. Se i bisogni di un tempo sono doppj di quelli di un altro, rimanendo la quantità delle cose la stessa, il prezzo in questo tempo di doppj bisogni, sarà pure doppio; se poi la quantità delle cose cresce come cresce il bisogno, il prezzo resterà invariabile; ma se la quantità delle cose nel tempo stesso, che crescono i bisogni è minore, allora il prezzo delle cose crescerà tanto per la minorazione della quantità delle cose, che pel crescere de' bisogni. Questa verità col linguaggio matematico si esprime così: *il prezzo delle cose è in ragion composta della diretta de' bisogni, e della reciproca della quantità delle cose stesse.*

Ciò vale riguardo al prezzo relativo della stessa spezie di cose nelle differenti circostanze de' diversi tempi. Ma come valutare una cosa relativamente ad un altra? Per cagion di esempio come determinare il prezzo di un bove relativamente a quello di un tomolo di grano? Supponiamo, che si abbia bisogno di mille tomoli di grano, e di dugento bovi: per semplificare la quistione suppongo, che ciascun bove ab-

(1) In qualche circostanza anche l'acqua può acquistare un prezzo e grande. Quei che scorrono i deserti dell'Arabia o dell' Affrica sanno qual valore ha talvolta avuto una tazza di acqua.

bia un'egual potenza di soddisfare ai nostri bisogni: in tal caso cinque tomoli di grano vagliono un bue. Il conoscitore della quantità delle cose, e di quella de' bisogni essendo il Pubblico, segue, che alla voce pubblica appartiene il determinare il prezzo delle cose.

I primi uomini delle nazioni, che ora sono culte, non conoscevano altro commercio, se non quello il quale si fa permutando. In quei primi tempi non vi era ancora alcuna cosa, che servisse di rappresentante di tutte le altre. Ora, come avvenne, che siasi stabilito un rappresentante del valore di tutte le cose? Io vi dirò, su di questo oggetto, brevemente qualche cosa.

Supponiamo, che io dovessi far molto cammino, per far acquisto di alcune cose: avendo io molta quantità di grano, se non avvi altro mezzo di acquistar le cose di cui ho bisogno, se non che di permutarle col grano, una tal permuta si renderebbe per me o impossibile, o almeno molto disagevole; ma se ho del danaro, e posso dando del danaro, acquistarla, in tal caso l'acquisto mi sarà facile. Il bisogno dunque di una cosa facile ad esser trasportata ovunque, fece, per conseguenza, pensare ad un rappresentante del valore delle cose. Un uomo, che aveva alcune cose superflue, le quali non poteva facilmente trasportare altrove, ad oggetto di far acquisto di ciò che gli mancava, offrendosegli l'occasione di cambiare il superfluo con un'altra cosa, della quale non aveva bisogno, ma che egli poteva facilmente trasportar altrove, e cambiarla con ciò che gli mancava, volentieri faceva questa permuta. Così si cominciò a pensare a cambiare alcune cose con altre, le quali non soddisfacevano immediatamente i bisogni, ma mediatamente; e così nacque fra gli uomini l'idea di un rappresentante del valore delle cose.

È evidente, che la cosa da scegliersi, per essere il rappresentante del valore di tutte le cose, non poteva essere una cosa immobile, ma una cosa mobile. È pure

evidente, che una cosa è tanto più alta ad essere questo rappresentante, in quanto che sia di più facile trasporto, e la più durevole, cioè la meno facile a corrompersi.

I popoli sembra, che sieno stati prima pastori, poi agricoltori. A poco a poco fra i Nomadi, cioè tra i pastori erranti, si cominciò a adoperare alcuni animali per rappresentante, come pecore, buoi, cammelli ec. Quindi leggiamo nel Pentateuteco, che alcuni poderi si valutavano tante e tante pecore, e in Omero tanti buoi (1). I popoli agricoltori si servirono così degli anzidetti animali, come delle derrate più comuni in iscambio di moneta. Trovatasi la metallurgia, il rame, e il ferro, metalli di prima necessità per la guerra e per le arti, divennero rappresentanti delle cose. Le monete di Sparta furono per lungo tempo di ferro: e quelle dell'antica Roma di rame rozzo, e informe detto perciò *aes grave*. E quindi è, che in lingua latina *aes* prendesi per danaro. Ritrovatosi l'oro, e l'argento, il primo uso di questi metalli fu quello di adornare i tempj e le persone; e perciò divennero oggetti pregevoli pel lusso: ma poi a poco a poco essi soli divennero il prezzo eminente d'ogni cosa stimabile, e come l'uomo oggetto della nostra attività. Avendo l'oro e l'argento acquistato grandissimo pregio, quindi nacque la diligenza in custodirlo, e il timore di non essere ingannato nel permutarlo. Ed ecco perchè s'incominciò ad usare il peso. Ma a misura che ne crebbe il valore e l'avidità, crebbero eziandio le frodi frammischiandosi spesso metalli, di minor prezzo con i ricchi; i sovrani perciò stimarono di dover cautelare i popoli loro sottoposti dalle frodi circa l'uso di questi metalli; e si determinarono a mettere il loro impronto, siccome un attestato pub-

(1) Di quì è forse venuto il nome di *pecunia* dato al danaro. Anzi alcuni suppongono che nelle prime monete fosse impresso qualche animale, per analogia a ciò di cui erano state le monete stesse un succedaneo.

blico, a certi pezzi d'oro e di argento d'un dato peso, e di una data finezza, e dar loro certi nomi di rapporto, perchè si sapesse da tutti il ragguaglio delle piccole monete alle grandi. E questa è l'origine della moneta.

L'abate Genovesi definisce la moneta: *un pezzo di metallo di determinato peso e finezza, d'un dato nome, che ha un dato valor numerario, con pubblico impronto, per servire d'istrumento a misurare il valore di tutte le cose, e di tutte le fatiche, le quali sono in commercio.* Dicesi *un pezzo di metallo*, per designare la materia. Dicesi *di una data finezza*, per esprimere, che nè le monete d'oro ordinariamente sono di puro oro, nè quelle d'argento di purissimo argento, ma che in esse vi è sempre della lega d'inferior metallo. Dicesi *d'un dato nome, e valor numerario*, per significarne il valore estrinseco e civile. S'aggiunge *essere istrumento per misurare il prezzo* per ispiegarne il fine. Finalmente l'avere un *impronto pubblico* è il costitutivo specifico della moneta, e il cui fine è di assicurare i popoli a nome del sovrano del giusto peso e della giusta bontà della moneta (1).

§ 59. I primi contratti permutatorj eran semplici permute: si davano degli animali per delle derrate, alcune derrate si cambiavano con altre. Introdotta la moneta i contratti permutatorj divennero più facili. Il contratto di compra e vendita non è che una permuta di una cosa stimabile con una quantità di danaro. In questo contratto dee dunque serbarsi l'eguaglianza di valore fra la cosa venduta, e la moneta, cioè colla quantità del danaro con cui si compra; la qual eguaglianza tra il valor della cosa e la quantità del danaro viene determinata dalla pubblica opinione, che determina il prezzo comune e corrente, il quale suol dirsi giusto prezzo, e si distingue dal prezzo di convenzione, che talora è molto differente dal pri-

(1) *Genovesi*, Lezioni di Commercio, vol. II, cap. III.

mo. Il giusto prezzo, durando le stesse circostanze, è fisso e costante. Non è tale il prezzo convenzionale, poichè essendo un risultamento delle circostanze particolari del compratore, e del venditore, esso varia secondo la ignoranza, o inavvertenza de'contraenti, secondo l'avidità di arricchirsi approfittandosi dei bisogni altrui, ed altre simili circostanze. Gli uomini, che sono avvezzi a non avere altro in veduta se non che il proprio interesse, credono di poter impunemente violare nel contratto di compra e vendita, ed in tutti gli altri contratti permutatorj l'eguaglianza, che è la base di tali contratti. Quindi credono di poter comprare ad un prezzo convenzionale minor del giusto prezzo; e di poter vendere a un prezzo maggiore del giusto prezzo. Una tal dottrina è falsa. Essa distrugge la essenza del contratto, e lede i dirittj altrui. Similmente si offende la giustizia nascondendo i difetti della cosa che si vende, e non iscovrendo quelli, che vi sono.

Cicerone vuole, che si denotino al compratore fino i difetti patenti, per timore che il compratore non resti gabbato per distrazione.

Il contratto di vendita e compra s'intende ultimato e perfetto tosto che le parti hanno pienamente convenuto. Se dunque la cosa comprata, nè ancora consegnata venga a perire per accidentale disgrazia, alla quale non abbia avuto alcuna parte il venditore perdesi a conto del compratore, che ne è il vero padrone.

A'contratti permutatorj appartengono la locazione ed il contratto di società. Non istimo necessario il trattenermi su di essi poichè potete a questi contratti applicare le regole generali de'contratti, e particolari de' contratti permutatorj.

§. 60. I diritti dell'uomo, come vi ho detto, sono o ingeniti o acquistati per fatti legittimi, o acquistati per patti che anche sono fatti legittimi. Alle due ultime classi appartengono quelli che l'uomo acquista per il posto, che egli occupa nello stato di società.

Così il diritto, che ha un uomo sul corpo di una donna, per esercitare l'atto della generazione, nasce dal patto del matrimonio colla stessa. Da questa società di famiglia nasce il diritto nei genitori di regolare le azioni della loro figliuolanza, ed il dovere speciale di procurarle nel miglior modo possibile la felicità e la virtù. Da questa società domestica nasce ne' figli il dovere di ubbidienza e di gratitudine verso i loro genitori. Similmente l'uomo nascendo nella civil società, e vivendo in essa, contrae il dovere di ubbidire alle leggi positive, che regolano questa società civile: e di esser fedele ed ubbidiente al Sovrano, che la regge. Il Sovrano dall'altra parte ha il dovere speciale di occuparsi a procurare nel miglior modo possibile, che i suoi sudditi sieno felici e virtuosi.

Alcune tendenze primitive, che sono nell'uomo lo spingono allo stato sociale: egli è dotato de'mezzi per esser sociale: i principj della sua ragion pratica legislativa gli fanno un dovere di vivere nello stato di società. Il desiderio di conoscere, quello della gloria, e quello della felicità dei nostri simili, spingono l'uomo allo stato sociale. L'uomo ha la facoltà della parola, egli può tramandare a' secoli futuri le conoscenze del tempo presente; e può, per mezzo della scrittura, parlare a'luoghi più remoti da quello ove egli si trova. I precetti: *sii giusto*; *sii benefico*; *sii grato al tuo benefattore*, suppongono, che l'uomo debba vivere nello stato di società. Essi non potrebbero aver esecuzione, e sarebbero precetti frustranei nello stato solitario (1) e brutale. I due fini dell'uomo, la virtù e la felicità, non possono conseguirsi che nello stato sociale. L'uomo ha dunque in sè stesso le tendenze, i mezzi, e la legge di vivere in società co' suoi simili.

(1) Qui s'intende per stato solitario quello che avrebbe luogo, che pure è possibile, in un individuo il quale abbandonato a sè stesso fino dagli anni primi fosse costretto a vivere senza un linguaggio, in società dei bruti.

Le famiglie sono gli elementi della civil società. La società di famiglia suppone il contratto del matrimonio. Ma l'uomo ha egli il dovere di contrarre matrimonio, e di propagare la specie? Ecco la prima quistione, che su la società di famiglia muovono i moralisti. Alcuni riguardano come un dovere di ciascun individuo del genere umano la propagazione della propria specie, dovere a cui la natura dispone cogli stimoli all' atto della generazione: eglino scorgono un precetto in quelle parole della Genesi: *crescete e moltiplicatevi.* Se un tal dovere non vi fosse, eglino dicono, ciascun individuo del genere umano potrebbe astenersi dal matrimonio, e la propagazione della specie potrebbe cessare. Da un'altra parte dovendo ciascun uomo riguardarsi come destinato alla felicità degli altri sembra, che prima di tutto debba dar l'esistenza ad altri uomini. Questi moralisti poi non pretendono mica, che la legge del matrimonio sia senza eccezioni. Eglino ammettono, che un uomo può, in certi casi, esentarsi da questo stato, sia per inopia e difficoltà di mezzi di alimentar la famiglia, e di educare i proprj figli; sia perchè si sente inclinato ad un altro stato, in cui può essere più utile agli altri, ed a se stesso.

Altri moralisti riguardano lo stato di matrimonio come un diritto, non come un dovere. L'autore della natura, eglino dicono, ha voluto la riproduzion della specie col mezzo della generazione: ha perciò dato all'uomo le facoltà necessarie, e vi ha disposto tutti i viventi, dando ad essi l'inclinazion vicendevole fra gl' individui di sesso diverso. Con questi mezzi la natura conserva certamente la specie senza aver bisogno di un precetto. Ha l'Autore supremo dato all'uomo quello, che ha dato agli animali, e ne ottiene infallibilmente la riproduzione senza precetti, di cui non sono i bruti capaci, e che all'uomo riuscirebbero inutili. Non vi era bisogno d'intimarsi all'uomo un precetto, acciò la conservazione della specie umana avesse luogo nella natura. Una tal conservazione avviene in

forza di quelle leggi fisiche, e di quelle tendenze, che si trovano nella natura dell'uomo. Poco gelosa degli accidenti, e delle combinazioni particolari è certa la Provvidenza suprema, che una sufficiente riproduzione sarà sempre il risultamento di quelle leggi generali, che Ella ha stabilite negli organi e nel cuor dell'uomo (1).

È certo, che ciascun individuo del genere umano ha il dovere di tendere alla felicità della propria specie; e che non gli è permesso di essere un uomo inutile su questa terra. È certo, che i primi nostri padri avevano il dovere della propagazione della specie, poichè all'esercizio di un tal dovere era necessariamente legata la conservazione di essa. Se difatto Adamo ed Eva, o i loro figliuoli si fossero esentati dallo stato di matrimonio, come la specie umana si sarebbe conservata? È certo che la maggior parte degli uomini contraggono matrimonio, determinati dal bisogno della natura, piuttosto che dal precetto della coscienza. È certo, che una tale azione può prendere un carattere morale. È certo, che gli uomini possono avere de' giusti motivi di esentarsi dallo stato di matrimonio; e che alcuni possono ancora essere utili al genere umano nello stato celibe. È certo essere un vizio l'astenersi dallo stato di matrimonio, per vivere in uno stato d'ignavia, e per sottrarsi al travaglio ed alle cure indispensabili al padre di famiglia; ed essere un maggior vizio l'astenersene per motivi di libertinaggio. È certo finalmente, che il celibato forzato, ed il gran numero de' celibi conduce al libertinaggio; e che il libertinaggio scemando il numero de' matrimonj diminuisce la popolazione o almeno forma un ostacolo al progresso di questa (2).

(1) S'intenda sempre però che tuttociò che avviene è preordinato dalla Provvidenza, e non bisogna credere che avvenga anche la più piccola cosa, senza il volere e la permissione di Dio che tutto regge e governa.

(2) In ogni tempo è stato riconosciuto come lodevole e pre-

§ 61. Su la società conjugale si fanno molte quistioni: 1. La società di cui parliamo dee esser permanente? 2. Nel caso affermativo si domanda: il nodo coniugale è egli indissolubile per natura? 3. È egli permesso ad una donna l'unione con più uomini? 4. È permesso ad un uomo l'unione con più donne? 5. A chi appartiene il regime della famiglia? 6. Qual'è l'estensione dell'impero su i propri figli?

Consultando la religione divina, che c' illumina, le prime quattro quistioni son decise. Ma la religione, oltre de' precetti naturali, contiene pure precetti positivi. Resta perciò in libertà de' filosofi il cercare, se

gevole il celibato, quando il fine per cui uno l'adotta è quello di occuparsi più seriamente nella meditazione del vero, nell'esercizio della virtù ec. Lo stesso dicasi del vivere solitario. *Aristotile* chiama tali uomini *divini*. *Rousseau* dice che tutte le eroiche passioni si formano nella solitudine, non mai nel tumulto della società, ove nulla ha tempo di fare un'impressione profonda, e dove la moltitudine dei gusti snerva la forza dei sentimenti. L'unione coll'Esser supremo è la più sublime, e sebbene sian rari gli uomini che amino distaccarsi dai varj oggetti del mondo per meglio contemplare il *sommo bene*, non deve però negarsi che coloro che lo fanno sian degni del titolo che dava loro lo Stagirita. E questo sia detto contro quei sofisti che tanto declamano contro i *virtuosi* celibi e solitarj. I libertini poi che con sarcasmi nauseanti, e con insulti degni della loro sporca maniera di parlare, deridono i religiosi ed i preti, e contro di essi esternano un rancore, un astio diabolico, mostrano evidentemente che troppo li cuoce una vita opposta alla loro, che col confronto meglio ne rivela la turpitudine: e più della vita esemplare, che disgraziatamente talora soffre qualche grave eccezione, rincresce a' tristi il continuo inveire contro i vizi, lo che strappa molte vittime già designate alle loro sozze libidini. Aggiungerei di più a ciò che ho detto sul celibato, esservi taluni che non possono legarsi coi vincoli coniugali, e talvolta neppur d'amicizia in stretto senso, a meno che facendo la propria e l'altrui infelicità, e sono appunto coloro di cui disse elegantemente un poeta moderno:

» *Batton cuori quaggiù che niun gl'intende,*
. . . . *dannati*
A errar vedovi sempre; una non trovano
Una che lor risponda anima sola. »

alcune date proibizioni sieno di diritto positivo. Il Vangelo proibisce tanto l'unione di una donna con più uomini, che quella di un uomo con più donne; ma il Vangelo stesso riguardando come Santi i Patriarchi del vecchio testamento, c'induce a concludere, che la poligamia, cioè l'unione di un uomo con più donne, non sia dalla legge naturale vietata.

Premessa questa osservazione pel doveroso rispetto alla nostra augusta religione, io tratto brevemente le quistioni accennate filosoficamente.

Si uniscono in istretta società l'uomo e la donna col fine di gustar del piacer dell'amore, e di procreare degli esseri utili alla società generale del genere umano, ed atti a rimpiazzarli un giorno. La unione coniugale è dunque diretta non solo alla procreazione de' figli, ma eziandio al sostentamento ed educazione di essi. Ella dee dunque essere stabile e permanente. La gran debolezza, in cui l'uomo nasce, la sua lunga infanzia, la sua educazione anche più lunga, esigono un'intima e permanente società de'due sessi. Un essere ragionevole per esser sviluppato ed istruito a dovere, dimanda una lunga istruzione. Vi vuole, in conseguenza, molto tempo, prima che il figlio abbandonato a sè stesso possa separarsi dalla domestica società, e non abbia più bisogno del soccorso, e della direzione dei suoi genitori. È questa la ragione, per cui l'union coniugale dee avere una certa permanenza. Ma essa non è la sola; nel mentre che cresce un figlio ne può nascere un altro, e così la permanenza della società coniugale dee continuare: finalmente gli ultimi figli vedono i loro genitori nello stato di vecchiezza bisognosi del loro soccorso, ed hanno il dovere di prestarlo loro.

Ma questa permanenza può avere i suoi gradi. Esige forse il diritto di natura una permanenza perenne sino alla morte di uno de' coniugi? È forse indissolubile il nodo coniugale, e se è indissolubile, lo è forse senza eccezione alcuna? Nel codice naturale io non ritrovo

l'indissolubilità del matrimonio. Io non vedo perchè due persone che non hanno avuto figliuoli, con quella stessa libertà, con cui han contratto il matrimonio non possano, a loro piacere, col reciproco consenso, scioglierlo. Inoltre mi sembra sicuro che se uno dei coniugi viola le condizioni essenziali del patto nuziale, la parte lesa acquista il diritto di sciogliere il nodo contratto. La religione, la quale non distrugge, ma perfeziona la natura, ha promulgato le sue leggi su di ciò a'cristiani, ed eglino son obbligati di adempierle. Ma vi dissi, che non bisogna confondere il diritto positivo anche divino col diritto naturale (1).

L' unione di una donna con più uomini chiamasi *poliandria*. Quella di un uomo con più donne chia-

(1) Nella poligamia peraltro, astrazion fatta dalla legge positiva divina che la vieta, si osserva una disuguaglianza enorme nel contratto, mentre all' uomo resta la libertà di amare più donne, alla donna incombe l' obbligo di amare il solo marito. Molti opinano che la poligamia sia vietata dalla legge naturale, perchè, essi dicono, senza questa legge il ben essere della società riman vulnerato dalle discordie inerenti alla poligamia, perciò è legge naturale. E quanto ai santi dell' antica legge che ebber più mogli, aggiungono quei moralisti, che ciò fecero per special rivelazione, e che il legislatore medesimo li dispensò dalla legge. Lo stesso dicano del divorzio. Che due coniugi di reciproco consenso possano separarsi, purchè non stringano altro matrimonio, ne abbiamo parecchi esempj tra i santi del cristianesimo. E trattandosi dello sciogliere il matrimonio, dirò che la pace domestica vacillerebbe se avesse luogo la libertà di lasciare il marito, o di rimandar la moglie. Avuto poi riguardo alla incostanza umana solleticata dalle passioni, mille pretesti, mille scuse si troverebbero per mutare l' oggetto dell' amore, e guai alla società se una legge severa non frenasse gl'irrequieti desiderj. Ne nascono in questo sistema, si dirà, alcuni inconvenienti. Mille ne nascerebbero in un altro sistema, e forse più gravi, io rispondo. Perciò anche filosoficamente mi sembra che vedasi la necessità che il matrimonio sia indissolubile. — Un' anima ben fatta però quando ha trovato un'anima che a lei risponda, come potrebbe separarsi da quella? Chi amò più volte non amò veramente giammai. Le passioni disordinate tutto sconvolgono, ma chi non le doma è sempre infelice, e corre sempre incontro ad ansie maggiori.

quasi *poligamia*. La prima è contraria al diritto naturale, poichè lascia incerto il padre della prole; e perciò sottrae questa alle cure, alla educazione, ed al soccorso del padre, il quale non è obbligato a siffatti officj, che verso i proprj figli.

La poligamia non è contraria alla legge naturale. La prima union coniugale fatta per man di natura fu di un uomo con una donna sola. Ma questo fatto non prova, che la natura volesse un tal uso per la perennità della specie. Un uomo può fecondare più donne, e può alimentare, ed educare la prole, che nasce dalle stesse. La poligamia non offende dunque le condizioni essenziali del contratto nuziale (1).

L'armonia ed il buon ordine della domestica sosieta richiedono un capo, che la diriga e la governi. È conforme all'ordine, che un tal potere si eserciti da colui, che ha una superiorità di forza e di talenti su gli altri; e perciò che si eserciti dall'uomo, superiore alla donna in forza di corpo e di spirito.

I genitori hanno il dovere di alimentare non solo, ma di educare (2) i loro figliuoli: un tal dovere

(1) Nella poligamia sembrano quasi inevitabili le gelosie, i dissapori in famiglia: e i gemiti e il cordoglio di *Rachete* e di *Anna* affliggevano *Giacobbe* ed *Elcana*; di più la predilezione che aveau quei due, sebben virtuosi uomini per le amate loro consorti, ingelosivano *Lia* e *Fenenna*. Che sarebbe poi qualora il marito non fosse virtuoso eroicamente, e trascurasse l'una, come può accadere naturalmente, mostrandosi all'eccesso appassionato per l'altra delle sue consorti? Le donne per natura deboli e leggiere come potrebbero soffrire innanzi a sè una rivale, anche quando il marito si mostrasse imparziale con tutte? Quali gelosie poi tra i figli! *Agar* e *Ismael* doverono da *Abramo* mandarsi fuori di casa per evitare scandali e scissure. La poligamia sarebbe sempre un semenzaio di liti e di discordie.

(2) L'educazione si divide in fisica, intellettuale e morale, e quest'ultima è la più necessaria.

» *Che dove l'argomento della mente*
S'aggiunge al mal volere ed alla possa,
Nessun riparo vi può far la gente. »
Dante Inferno cap. 31.

pone ne'genitori il diritto di dirigere la loro figliuolanza.

Il potere paterno, che si estende, per diversi riguardi tanto su la compagna del talamo, che su i proprj figli, è circoscritto dal fine della società. e non si può estendere al di là di questo fine. Il marito non ha perciò il barbaro potere di uccidere la propria moglie, nè il padre quello di vendere, di esporre e di uccidere i proprj figli. Egli ha il solo diritto di dirigere le azioni della moglie e dei figli al sostentamento ed alla tranquillità della famiglia, all'adempimento del dovere coniugale, ed al benessere della propria figliuolanza. I figli divenuti adulti entrano relativamente al padre, in uno stato d'indipendenza e di libertà. Hanno nondimeno sempre il sacro dovere di riconoscere ne'loro genitori i loro benefattori, dai

L'educazione fisica in oggi è divenuta eccessivamente molle; e siccome troppo presto si dà luogo all'educazione intellettuale, le complessioni deperiscono di giorno in giorno. Si trascura troppo l'educazione morale base di ogni istruzione: e pare che non si pensi che le nazioni periscono non per mancanza di sapere, ma per fiacchezza e più per immoralità. I buoni costumi son l'anima della società. » Quali sono i frutti, dirò col celebre *Descuret*. che si raccolgono dall'attual modo di educare? Giovani, ne' quali l'esempio domestico, se non le insinuazioni de' genitori, affievoliscono le massime morali che attingono nelle scuole. e che distrugge affatto il mondo, in cui il vero merito è obliato, onorato è il vizio, e l'astuzia trionfa. Perciò vedi qua un branco di turbolenti e ambiziosi; già corrotti dal moderno teatro, a' quali si cercò di togliere ogn'idea della divinità per assuefarli a non rispettar più alcuna legge; là infelici fanciulle che dall'ozio, dalla smania di figurare col lusso, e da strane letture sono spinte per la lubrica via del libertinaggio Nella classe più elevata vedi giovani che con qualche istruzione accademica, con una bella vernice di superficiale erudizione vivono nella mollezza; e senza convinzioni, senza credenza alcuna che nel proprio merito, abbigliati come femmine, fin per le vie offrono l'ignobile spettacolo del libertinaggio, di cui si vantano. Quale avvanire si prepara se la religione cristiana non pone un argine a si minaccioso torrente! » —

quali hanno ricevuta l'esistenza, il sostentamento e l'educazione (1).

§. 62. L'uomo nasce nella società. Egli si perfeziona nella società, e dee consacrarsi al bene della società. La società è uno stato naturale dell'uomo, non mica uno stato arbitrario, ed accidentale. Le persone sono gli elementi delle società domestiche. Le società domestiche sono gli elementi delle società civili. Le società civili sono gli elementi della società universale del genere umano.

Se tutti gli uomini conoscessero i loro doveri, e tutti avessero insieme la costante volontà di adempierli, non vi sarebbe stato bisogno di leggi positive, nè di potere pubblico. Ma l'ignoranza e l'errore da una parte, gli appetiti e le passioni dall'altra, sono l'infausta sorgente di tanti delitti, co'quali si conculcano i più sacri diritti dell'umanità. Era necessario di porre un freno a questi torrenti di mali, senza del quale il genere umano sarebbe stato sommerso dal diluvio dei delitti. Era necessario che nella società vi fosse un essere morale, che intimasse agli uomini i loro doveri, e che assicurasse a ciascuno l'esercizio de'proprj diritti. Un tal essere morale dotato del potere legislativo ed esecutivo, è il *sovrano*. Il sovrano è dunque un elemento necessario della civile società.

Abbiamo veduto, che l'uomo ha il diritto di proprietà su quella porzione di terra, che egli ha occupato, e che non era di alcuno. Egli può coltivarla a fine di raccoglierne i frutti. Abbiamo ancora veduto, che egli può contrarre matrimonio con una donna, e

(1) E qualora per circostanza debbano separarsi dai genitori, han l'obbligo in ogni età non solo di amarli, ma anche di sovvenirli ne'loro bisogni a tutto costo; poi he qualunque sieno i loro successivi impegni debbon rammentarsi che prima di tutto erano figli. Tristo colui che può obbliare il padre e la madre, e coi suoi folli capricci e dissobbedienze in cose giuste, amareggiare gli anni cadenti di chi gli diede la vita.

procreare de' figliuoli. Ora supponiamo, che alcuni uomini potenti vogliano carpire i beni dell'uomo pacifico; che vogliano ancora sottoporre alle loro voglie disordinate la moglie e le figlie di lui. Un tal uomo abbandonato a sè stesso, e senza soccorso, sarà certamente la vittima della malvagità de'potenti. L'uomo dunque senza una forza superiore, che lo guarentisse, e gli custodisse i proprj diritti, non sarebbe sicuro dell'esercizio de' medesimi. La forza e la frode renderebbero un tal esercizio incerto e precario; e la terra senza il potere sovrano sarebbe un teatro orribile di stragi, di rapine, di delitti. Lo stato di anarchia, che alcune volte accade nelle società civili, stato terribile da cui gli uomini sono necessitati di sortire, è una esperienza incontrastabile di questa verità. Affinchè l' uomo possa aver la sicurezza dei proprj diritti, è necessario un essere morale, che, per esempio, dica: *Il furto è vietato. Chiunque lo commette, sarà punito colla pena A. Il ratto delle donne è vietato. Chiunque lo commette sarà punito colla pena B.* Ciò non basta, è necessario, che questo essere morale abbia la forza necessaria per difendere i diritti dell'uomo pacifico, e per punire coloro, che gli avranno violati. Questa punizione fa parte della difesa.

La difesa di fatto può eseguirsi o fisicamente, o moralmente. Nel primo modo s'impedisce colla forza la violazione dei diritti altrui, e si previene il delitto: nel secondo modo si minaccia la pena a chi violerà gli altrui diritti; e punendosi colui che gli avrà violati, s' impediscono gli altri d' imitar l' esempio del delinquente. Il sovrano è appunto quell' essere morale che ha il diritto di far leggi nelle società civili, ed il diritto di farle eseguire. Il sovrano è dunque necessario alla sicurezza dei diritti di ciascun membro del corpo sociale. La custodia di questi diritti è uno de'fini della sovranità. L'altro fine è di aumentare i mezzi conducenti alla perfezione, ed alla virtù degli individui della civile società.

Ogni uomo è obbligato a procurare, per quanto è in suo potere, che i suoi simili sieno felici e virtuosi. Egli dee dunque procurare, per quanto può, l'esistenza del sovrano nella società civile. Inoltre niun uomo può esser tranquillo e felice, senza esser in una civil società retta da un sovrano. Il concorrere cogli altri all'esistenza del sovrano nel corpo sociale è dunque non solamente una massima della nostra ragion pratica come legislativa, ma eziandio una verità della nostra pratica come direttrice per la nostra felicità. L'esistenza de'sovrani su la terra non è dunque un fatto dell'arbitrio degli uomini, ma un fatto voluto dalla natura dell'uomo ragionevole. Mirate sul teatro quella vedova infelice, vicina a cader vittima dell'altrui malvagità. qual gruppo di sentimenti piacevoli si desta in voi, vedendo su le scene il braccio del governo, che pronto accorre in soccorso della desolata donna, e che punisce l'oppressore di lei! Quanto è mai dolce quel sentimento di tranquillità, che prova il cittadino pacifico nel riflettere, che un governo energico veglia alla custodia de' suoi diritti!

§. 63. La sovranità comprende tre poteri: il legislativo, il giudiziario, il coattivo; il secondo, ed il terzo son parti del potere esecutivo. Il primo consiste nel far leggi, il secondo nell'applicare le leggi alle azioni de' cittadini, e nel dedurne le legittime illazioni, il terzo nel far eseguire colla forza fisica le illazioni, dette *sentenze*. del potere giudiziario. Questo potere ha per iscopo l'assicurare i diritti dei cittadini: esegue un tale incarico non solamente colla condanna de'rei, ma eziandio pronunziando su le controversie riguardo ai diritti de' particolari. Abbiamo detto, che alcuni diritti nascono da'patti: ora se nasce controversia fra due individui sul valore, o su le condizioni del patto, chi determinerà la controversia? Niun de'due ha il diritto di far valere il proprio giudizio. La società perciò senza del potere giudiziario

sarebbe il teatro della discordia ove prevarrebbe la forza.

Riguardo al potere legislativo fa d'uopo osservare, che le leggi o sono le stesse leggi della natura, come per esempio *l'omicidio è vietato*, o determinano ciò che la legge di natura non determina. Così la legge, per cagion di esempio, proibisce l'omicidio, il furto ec. ma essa non determina le pene particolari di tali delitti. La legge positiva determina con precisione queste pene. La legge di natura stabilisce il diritto del matrimonio, ma essa nón determina particolarmente l'età, in cui l'uomo e la donna possono contrarre le nozze. La legge civile determina questa età. La legge positiva non dee giammai esser contraria alla naturale, poichè essa ha per fine l'esecuzione della legge naturale. Ma può la legge positiva, anzi dee spesso determinare ciò che la legge di natura non determina. In queste determinazioni le leggi civili possono esser varie, secondo la varietà delle circostanze, e secondo la varietà dei popoli, a'quali son dirette. Su di questa osservazione è fondata la filosofia delle legislazioni de'popoli. Esaminando un codice di leggi si dee cercare 1. questo codice contiene cosa alcuna, che sia contraria alla legge naturale? 2. Le determinazioni positive di ciò che la legge naturale non determina, sono esse adatte allo stato del popolo, a cui la legislazione è diretta? Questi due esami riguardano dunque, il primo la bontà assoluta delle leggi, il secondo la bontà relativa delle stesse.

Nel far leggi, e nel farle eseguire, consiste il *governo* di una società civile. Le diverse forme di governo dipendono dalla diversità del soggetto, in cui risiede il potere legislativo. Quando questo risiede nel corpo intero sociale, questa forma di governo chiamasi *democrazia*. Se risiede in un ceto particolar di cittadini, questa forma di governo chiamasi *aristocrazia*. Se finalmente il potere legislativo risiede in un solo, la forma del governò chiamasi *monarchia*.

Son queste le tre forme semplici de'governi: ma vi sono le forme miste. Quando, per esempio, il potere legislativo risiede insieme nel monarca, in un corpo di ottimati, e nel resto de'cittadini da esercitarsi per mezzo di deputati a tale uopo eletti, chiamasi *monarchia costituzionale.* Tali sono i governi di Francia, e d'Inghilterra.

L'esistenza della sovranità nel corpo sociale è comandata dalla legge naturale; ma questa legge non ha determinato alcuna forma di governo. Queste forme, nella loro origine primitiva, sono state arbitrarie, e dipendenti dalla scelta dei popoli.

Il governo più antico, che ci mostra la storia, è la monarchia. La lunga infanzia dell'uomo lo sottometteva all'autorità de'genitori, e principalmente del padre. Crescendo gli uomini sotto il paterno potere imparavano la sommissione, e l'ubbidienza a chi li reggeva. Era ben naturale che moltiplicate le famiglie non deviassero gli uomini dall'inveterato costume di una direzione di un capo. Crescendo perciò il numero delle famiglie, queste si unirono a farsi governare o dal più avanzato in età, o dalla persona creduta più abile a governare. Ecco un re. Quindi non veggiamo nella più remota antichità alcun popolo che non avesse un capo che lo governasse (1).

La sovranità in ordine alle cose temporali è indipendente da qualunque potere, è somma, è sacra. Nella monarchia, in conseguenza, la persona del Re è sacra ed inviolabile, e la sua maestà è la seconda dopo la divina. L'ubbidienza, la fedelta e la divozione al proprio principe, è dunque un dovere sacro ed immutabile per ogni suddito (2).

(1) Lo stesso si osservò anche tra i selvaggi che di mano in mano furon scoperti in varj punti della terra da' moderni viaggiatori.

(2) Se anche il governo in vigore non piace ad un cittadino, e crede, sotto la tutela delle leggi esistenti, di non poter ben vivere nella sua patria, non gli è mai lecito cospirare. Non

Il sovrano non solo dee difendere i diritti di ciascun cittadino, ma eziandio lo Stato intero da qualunque aggressione esterna. Da questo dovere nasce in lui il diritto della guerra e della pace, e quello delle ambascerie. Egli avendo il dovere di procurare, nel miglior modo possibile, la felicità del suo Stato, ha il diritto di far trattati colle potenze estere.

ha altro diritto che di andarsene altrove. Ugo Grozio, gran legista, così esprimesi: *Civi si administratio reipublicæ displicuerit, nil aliud relictum, nisi patentia aut emigratio.* — « *Al cittadino, cui non piace l'amministrazione del governo, non altro resta che soffrire o emigrare.* » Ed in fatti se ognuno volesse le leggi a suo modo, la società anderebbe presto in disordine. L'amor proprio, l'ambizione, le passioni tutte non lascerebber godere un giorno tranquillo. Guai quando si crede lecito di poter rovesciare un governo stabilito, e che il volere, anche di molti cittadini, basti a cangiare e leggi e forma di regolare le cose! Bisognerebbe almeno, e questo è moralmente impossibile, che, nessuno eccettuato, tutti volesser cangiare il governo esistente. Questa condizione non verificandosi, qualora a cada una rivolta e ottenga il suo intento, sarà sempre la forza maggiore che vince, e quindi avrà sempre luogo tirannia, seppure non subentri, come avviene, l'anarchia più desolante. In simili luttuosissimi avvenimenti la volontà d'oggi ritratta quella di jeri, senza impegnarsi per il domani; chi giunge a dominare o per talenti o per inganno o per forza, sapendo che i suoi antichi compagni sono ribelli per principj, divien tiranno per politica; e nulla guadagna di bene la massa del popolo ingannato, e spesso, indotta da pochi ambiziosi a prestare il suo braccio, onde rovesciare un governo già stabilito e mostrato odioso per qualche sbaglio o vero o apparente, ed inalzar loro stessi a quella dignità che vituperavano quando erano in altri, perde così la tranquillità e tutti i vantaggi che l'accompagnano. Intanto il nuovo ordine stabilito dopo molte e lunghe stragi e disgusti, aggrava una mano di ferro su tutti per reprimer chi tentasse rinnuovare le dissensioni; e necessariamente divenuto geloso e diffidente usa maggior severità dell'antico governo. Di più per riparare all'enormi spese ed ai guasti voluti dalla sciagura dei tempi, sebbene l'agricoltura, il commercio e le arti sian sempre nello squallore in cui caddero per la guerra civile, e restino più incomode le contribuzioni, accresce le imposte e immerge la nazione nella miseria. Bastino queste lievissime riflessioni sopra una materia tanto difficile e pericolosa, specialmente a' dì nostri. Solo aggiungerò che per

I sovrani hanno fra di loro de' doveri e de' diritti. La massima *sii giusto* è ancora loro diretta. Un sovrano dee rispettare l'eguaglianza e l'indipendenza degli altri sovrani. Egli non può invadere il loro territorio. Egli dee serbare la fede de' trattati, poichè il precetto, *serba i patti* è universale ed assoluta. Egli dee, quando il può e purchè non offenda i diritti di alcuno stato, soccorrere gli stati esteri.

Quella parte della morale filosofia, che tratta dei doveri e de' diritti de' sovrani fra di essi chiamasi *diritto delle genti.*

ben conoscere i sacri diritti di chi regola i popoli, fa d' uopo di gran profondità nelle dottrine legali, congiunta a grande esperienza; ed è un pessimo giudice un animo agitato da violente passioni e da privati interessi. In morale come in politica gli speciosi ragionamenti astratti servono a poco o nulla: bisogna ricorrere all' esperienza, e questa per bocca della storia ci dice chiaramente che in ogni rivolta accadono mali incalcolabili, dei quali si può assegnare il principio, ma non la fine. Da chi governa potrebbe dirsi a molti irrequieti ciò che dice Manlio ad Attilia:

Mi crederai crudele,
Dirai che fiero io sia;
Ma giudice fedele
Sempre il dolor non è.
M' affliggono i tuoi pianti,
Ma non è colpa mia,
Se quel che giova a tanti
Solo è dannoso a te.
(Metastasio. Regolo Atto I. Sc. 2.)

Lo storico *Botta* osserva in proposito: « *Il presente sempre noja i popoli, mentre il futuro gli alletta, perchè giudicano del primo col senso, del secondo coll' immaginazione. L'amor proprio non lascia sempre vedere che al bene comune deve sacrificarsi il bene privato; mostra in falso aspetto i giusti motivi, che spingono chi regge la società, a certe determinazioni, che talora non sembrano le migliori. Evitar tutti i mali non è dato agli uomini:* il tempo molte cose riordina in un modo blando; *ed in qualunque supposizione poi convien rammentarsi, che* il dovere *obbliga tutti gli uomini a soffrire un male anche grave, quando non si può evitare senza farsi rei.* » V. anche Taparelli saggio teor. di dir. nat.

§. 64. Abbiamo considerato l'uomo come uomo, come membro della società di famiglia, e come membro della società civile; e sotto tutti e tre questi aspetti abbiamo esaminato i doveri ed i diritti, che gli convengono, avendo dedotto le verità che abbiamo stabilito dai principj generali, che abbiamo riconosciuto come primitivi ed essenziali alla nostra ragion pratica.

Riguardo a' doveri dell'uomo verso di sè stesso, non occorre di molto dilungarci. Essi si riducono alla perfezione del proprio essere; e questa perfezione può riguardarsi, come abbiam detto, quale illazione del dovere di procurare la felicità de' nostri simili: poichè la perfezione di noi stessi ci rende atti a far il ben essere degli altri uomini. Con ciò resta sempre distinto il principio del dovere da quello del nostro ben essere.

Riguardo a' doveri teologici, cioè verso Dio, cagion prima dell'universo, non dobbiamo molto trattenerci a parlarne. Essi si riducono a dirigere a lui le nostre azioni doverose, ed averlo presente nel cammino della vita, e ad unire la nostra voce a quella dei cieli, che narrano la gloria di lui (1). Debbo nondi-

(1) Siccome l'ultimo fine è Dio, a lui direttamente o indirettamente debbon dirigersi tutte le nostre azioni libere; le quali altrimenti, sebbene talvolta indifferenti per sè stesse, divengono cattive perchè disordinate. L'utilità generale non può essere, come vuol *Bentham*, la base delle leggi, perchè senza un *motivo* niuno potrà costringere Tizio e Cajo a rinunziare al proprio interesse per l'interesse altrui. — Senza dire che il motivo dell'utilità generale emana dalla legge di Dio, dalla legge eterna, il sistema di Bentham è senza base. Il mettere tutto il bene per l'uomo della società presente come vuol *Comte*, è un considerar una parte dell'uomo, non tutto l'uomo: perciò una legislazione che avesse in mira solo il ben presente è una legislazione quasi *brutale*. I delirj di *Saint-Simon*, *Owen* e *Fourier*, ridicoli, se non fossero empj, non meritano confutazione, e basti il dire che tendono direttamente a materializzar l'uomo, e col pretesto di accrescere i beni fisici riducon la società un gabbione di bestie. Senza una sanzione eterna al

meno dirvi brevemente qualche cosa sul culto esterno, e sul giuramento.

Il culto esterno consiste nella manifestazione delle affezioni interne verso la Divinità, per mezzo dei segni esterni Questi segni oltre delle parole, sono i gesti, le attitudini del corpo, ed alcuni atti figurativi. Se colle parole manifesto di riconoscere Dio per l'autore supremo del mio essere, e di tutti i beni, di cui godo; io allora formo l' inno dell' Eterno esprimendo i miei sentimenti di adorazione, di lode, e di ringraziamento. Se al proferire il nome di Dio chino il capo, e piego le mie ginocchia, io denoto eziandio un sentimento di adorazione. Se brucio su l' ara degli aromi e sagrifico delle vittime di animali, denoto con tali atti figurativi, di riconoscere Dio per autore della vita degli esseri, e di doversi adorare dagli esseri ragionevoli tutti. Ora il culto esterno è inseparabile dal culto interno. Il linguaggio fa l'analisi del pensiero, e chiunque imprende a parlare imprende a studiare il proprio pensiero, e a decomporlo. Coll'inno di lode e di gloria all'Eterno noi dunque rendiamo più vive le affezioni interne, e così cresce nei cuori la pietà verso Dio (1). La legge di na-

dovere, l' uomo farà sempre quello che gli torna più comodo nel momento: ed una legge che non ha Dio per base non potrà impedir mai che gli uomini per esser contenti al loro falso principio non siano ribaldi.

(1) Di più, osserverò che quando siamo vivamente penetrati da un qualche affetto, ci è quasi impossibile non esternarlo con parole e con gesti: perciò se l' uomo, come deve, ama veramente Dio, il suo amore trasparirà al di fuori, e non potrà non manifestarlo con parole e con atti. In proposito poi della preghiera, che alcuni sofisti vorrebbero escludere col culto esterno, sotto lo specioso pretesto che Dio sa i nostri bisogni e non importa perciò pregarlo, mi piace riportar un pezzo della *Nuova Eloisa*, e spero che l' autorità del suo scrittore non passerà per sospetta. « *Che giova, soggiungete voi, domandare a Dio qualche cosa? Non conosce egli tutti i nostri bisogni? Non è egli il nostro padre per provvederci? Sappiamo noi meglio di lui che cosa ci abbisogni? e vogliamo la nostra fe-*

tura dunque, la quale ci comanda il culto interno di Dio, ci comanda eziandio il culto esterno. Inoltre gli uomini nella società sono obbligati dimostrarsi gli uni agli altri come modelli di virtù, e ciascuno dee col suo esempio eccitare gli altri alla pratica del proprio dovere. Per questa ragione si rende pure il culto esterno necessario alla virtù. Da ciò viene, che la storia non ci presenta alcun popolo senza un culto esterno.

Il giuramento è quel chiamare Dio per testimone, e vindice insieme della verità e lealtà delle nostre asserzioni, o premesse; è dunque di due maniere: *assertorio* e *promissorio* (1). Il suo fondamento consi-

licità più fondatamente di quello che egli medesimo la voglia?... Quanti vani sofismi! Il nostro maggior bisogno, il solo cui possiam provvedere, è appunto di sentire i bisogni nostri; ed il primo passo per uscir dalla nostra miseria, è quello di conoscerla appieno. Rendiamoci umili *per esser saggi: pentiamoci della nostra debolezza, e saremo forti. Così la giustizia si accorda colla clemenza: così la libertà e la* grazia *regnano al tempo stesso Schiavi per la nostra debolezza, siamo liberi per la nostra preghiera; poichè dipende da noi domandare ed ottenere la forza, chè non dipende da noi di ritrovare in noi stessi* ». La preghiera mitiga l'amarezza de' rimorsi. *Pittagora* volea che si recitassero ad alta voce le preci, affine di non chiedere mai cosa alcuna che potesse farci arrossire. E la migliore di tutte le regole quella sarebbe di parlare a Dio, come se uomini vi fosser presenti; e di parlare agli uomini come se Dio, ed infatti lo è, fosse presente. *Platone* era persuaso che gli uomini non possono mai essere abbastanza illuminati sui loro veri interessi, perciò tal lume deve chiedersi a Dio.

(1) Fu il giuramento che sostenne durante un sì lungo tempo le leggi di Licurgo a Sparta. Fu per molti anni il sostegno della Repubblica Romana; ed a misura che l'epicureismo vi corruppe i costumi col distruggere il timore degli Dei, non si ebbe alcun riguardo agl'impegni più sacri, e la decadenza di Roma fu accelerata. In quanto al *giuramento promissorio,* cioè al *voto* che consiste in una *deliberata promessa di un bene migliore* fatta a Dio, osserverò che dee procedersi con gran cautela, dopo maturo esame, dopo maturo consiglio di uomini probi ed illuminati, e dopo competente preghiera: poichè meglio è non promettere che promettendo non mantener la pro-

ste nella generale persuasione del genere umano, 1. che Dio vede fino l'occulto ed anche i più secreti pensieri; 2. che odia, e punisce la falsità e l'inganno, per cui vengono gli altri uomini delusi e raggirati, principalmente sotto il mantello della religione. Queste due massime fanno generalmente rispettare il giuramento, ed avere in orrore, e stimare empj gli spergiuri.

Da ciò segue, che l'ateismo, con cui si nega l'esistenza di Dio; l'idolatria, con cui si adora per Dio la creatura; la superstizione (1) con cui si onora

messa. E tanto più la reità è grande quanto è maggiore la promessa e sublime l'Essere a cui si promette.

(1) Credo bene fare osservare ai giovani che spesso si dà il nome di *superstizione* alla vera pietà per metterla in ridicolo. Ma anche lasciando questa scelleraggine ad alcuni sofisti, mal fa chi deride certe credenze che fa d'uopo rispettare. Non nego che talvolta per ignoranza dal volgo si uniscono alcune pratiche nel culto, le quali senza esser delitti come i sacrifizj umani, ec. pure non rispondono alla sublimità della vera Religione, e son superstiziose. Ma che perciò? Sarà un male che possa paragonarsi alla miscredenza, all'indifferenza? Dirò con *Paley*: « *L'incredulo che si ride delle superstizioni del volgo, e che ne pone in dileggio i timori, i riti, gli errori, è ben lungi dall'immaginare che le invenzioni le più assurde del devoto, ov'ei le creda suscettive di assicurargli un'eterna felicità, sono di gran lunga più ragionevoli della sua indifferenza; poichè nulla havvi di più ridicolo della non curanza in materia di religione, nulla di più spregevole di una frivola leggerezza* » — L'istessa *ipocrisia* che può far tanto danno ad alcuni che si fidano dell'apparenze, per la massa totale della società non è mai tanto dannosa quanto un'aperta miscredenza ed empietà. » L'ipocrisia benchè tanto differisca dalla Religione ne indica l'esistenza, come il fumo mostra quello del fuoco puro. Non può darsi ipocrisia dove la religione non goda di un esterno grado di stima; così niuno vorrebbe al certo curarsi di assumere una maschera che non fosse rispettabile: e cotanta deferenza per le forme esterne della religione che altro è insomma se non un tributo reso alle dottrine che questa insegna? Arrogasi l'ipocrita una virtù che non ha, ma l'*esempio della condotta non è men salutare* agli altri, benchè la sua pretesa pietà sia scelleratezza nel cospetto di colui che scruta i cuori ed i reni. » (Gualtiero Scott, Vita

con un culto vietato, come per esempio coll'uso dei sagrifizj umani, la divinità; la bestemmia con cui si pronunciano proposizioni ingiuriose alla Divina maestà; e lo spergiuro con cui si giura il falso, o si man-

di Napoleone). Vero è peraltro che quando cade, e spesso cade, la maschera dell'ipocrita, le sue apparenti virtù servono di pretesto a' nemici della religione, ed ai rilassati di gridar contro la pietà Ma questo, come fu altrove notato, è uno dei più ridicoli e mostruosi pregiudizj Il fanatismo è dannoso, contro questo si gridi: ma contro certe pratiche, certe credenze, purchè non dannose, si osservi qualche indulgenza e moderazione: poichè nulla è più contrario al ben essere sociale che la miscredenza: e talvolta per correggere bruscamente e fuor di tempo alcune piccole cose quasi indifferenti, si arrischia di precipitare il volgo nell'incredulità o nello scetticismo, peste ambedue della società. » *La ragione poi del disprezzo che si affetta per la religione,* dice Wegnelin, *sembra esser la stessa, per cui alcuni rigettano le ragioni invariabili della virtù. Il metodo dei nemici di ogni culto religioso è almeno lo stesso di quelli che professano lo scetticismo morale. Dai due lati si confonde tutto per abbagliare più sicuramente L'uomo irreligioso ammassa assurdità sopra assurdità, e trae vantaggio da tutti gli effetti del bigottismo, e lo scettico morale cerca dei difetti nelle migliori azioni. facendo un vano sfoggio di un' infinità di usi che disonorano la ragione. Siccome tutti questi racconti fondati sulla fede equivoca di viaggiatori poco schiariti non potrebbero mostrare al più che la moltitudine e la vanità degli errori a cui soggiace l'uomo: parimente tuttociò che si adduce in favore dell'ateismo citando le contradizioni della mala fede. i vizj dell'ipocrisia, i furori del fanatismo, nulla prova contro la realtà e solidità dei principj religiosi.* » e d' Alembert: » *Questo furore col quale uomini che si dicono saggi, scrivono contro le idee fondamentali della religione, non sembra solo zelo di estirparne gli abusi. Il desiderio di non avere alcun freno nelle passioni, la vanità di non pensare come la moltitudine, hanno fatto più increduli che l'illusione dei sofismi, seppure meritano il nome di increduli questa folla d'empj che non vogliono che comparir tali, e che secondo la espressione di Montaigne cercano di essere peggiori che non possono. L'autorità è il grande argomento della moltitudine; e l'incredulità è una specie di fede per la maggior parte degli empj. Taluno che la fa da ateo illuminato si troverebbe alle strette, se dovesse addurre qualche prova del suo si-*

ca alla fede giurata, sono delitti contrarj a' più sacri doveri della legge di natura.

CAPO VI.

De' mezzi per esser felice.

§. 65. La virtù e la felicità sono i due soggetti della moral filosofia. Abbiamo parlato della prima spiegando le massime della coscienza; dobbiamo parlar della seconda spiegando le regole della prudenza.

Queste regole generali sono le seguenti: 1. un piacere, il quale ci priva di un piacere maggiore, è un male: 2. un piacere il quale ci cagiona un dolore più grande, è un male: 3. un dolore il quale ci priva di un dolore maggiore è un bene: 4. un dolore il quale ci produce un piacere più grande, è un bene.

Ma come si può far paragone di un piacere con un altro piacere, di un dolore con un altro dolore, di un piacere con un dolore, o di un dolore con un piacere?

In ciascun piacere, come in ciascun dolore, si dee considerare la durata e l' intensità. La quantità del piacere è il prodotto dell' intensità del piacere per la durata di esso. La quantità del dolore è similmente il prodotto dell' intensità del dolore per la sua durata.

È un fatto, che vi sono piaceri di diversa durata: è un altro fatto, che vi sono piaceri di diversa intensità. Lo stesso dicasi de' dolori. Il piacere del bevere avendo sete è di una corta durata, quello che s' incontra mangiando quando si ha fame è di una durata maggiore.

Il piacere del mangiare cibi buoni e ben preparati,

stema. » Ho riportato queste variate autorità, perchè, sebbene si gridi tanto contro l' autorità, forse in certe cose non si è mai tanto corso dietro all' autorità come a' dì nostri. La differenza sta in questo, che prima l' autorità la faceano i profondi filosofi e ragionatori, oggi la fanno gli scioli e i sofisti.

quando si ha molta fame, è più intenso di quello, che si sperimenta mangiando con poca fame gli stessi cibi; e questo è più intenso di quello, che si sperimenta mangiando colla stessa fame cibi di cattiva qualità, e mal preparati.

Si può facilmente paragonare la durata di un piacere con quella di un altro, di un dolore con quella di un altro dolore; la durata di un dolore con quella di un piacere; poichè gli uomini, come abbiam detto nell' ideologia, hanno trovato i mezzi di misurar la durata. Ma non avviene lo stesso dell' intensità: non si può mica dire, se l'intensità di un piacere sia doppia o tripla della intensità di un'altro, nè si può eziandio dire se l'intensità di un dolore sia doppia o tripla dell' intensità di un altro: nè molto meno si può paragonare con precisione l'intensità di un dolore con quella di un piacere. Ma sebbene noi non abbiamo misura esatta per l'intensità, sentiamo bene, che le une sono più grandi delle altre, e non lasciamo di compararle. Ciascun uomo fa entrare la durata e l'intensità nella valutazione che egli fa de' piaceri. Ora egli preferisce un piacere di piccola intensità e di lunga durata, ad un altro di maggiore intensità e di durata più corta. Così un uomo, che non ha molta fortuna, preferisce di mangiar cibi meno saporosi, purchè non gli manchi con che soddisfare la fame in appresso, piuttosto che mangiar cibi più saporosi, e sperimentar il dolor della fame nel seguente tempo. Un altro preferisce un piacere molto intenso e molto corto ad un altro poco intenso e molto lungo. Così un uomo può preferire dei lauti pranzi per poco tempo dell'anno, ad una parca mensa per tutto l'anno. Lo stesso si dee dire del dolore. Un uomo preferisce alcune volte un dolore molto intenso e molto corto ad un altro meno intenso e molto lungo. Così accade a quegli ammalati, che si sóttopongono alla più penosa cura, per acquistar la sanità. Accade alle volte il contrario: si preferisce di menar la vita intera con al-

cuni dolori piuttosto, che di sottoporsi per brevissimo tempo ad una cura molto penosa.

Non solamente noi compriamo un piacere con un altro piacere, un dolore con un altro dolore: ma paragoniamo eziandio un piacere con un dolore, un dolore con un piacere. Una tal valutazione è giornaliera. Lo industre agricoltore, che suda e gela dall'alzar del sole sino al tramentar del medesimo, preferisce questo penoso travaglio al piacere, legato alla soddisfazione dei suoi bisogni, e dal vedere che alla sua famiglia nulla manca. Giacobbe preferì una fatica e sofferenza di più anni al piacere, che prevedeva dover gustare dal possesso di Rachele. Vi ha un'infinità di casi, in cui si sa senza equivoco, che un certo dolore è minore di un certo piacere, o che un certo piacere è minore di un certo dolore.

§. 66. La *felicità* è la somma dei piaceri rimasta dopo la sottrazione della somma dei dolori. L'*infelicità* è la somma de'dolori rimasta dopo la sottrazione della somma de'piaceri. Ma per fare queste addizioni è necessario avere riguardo a tutto il tempo dell'esistenza dell'essere capace di felicità, o di infelicità. La felicità e l'infelicita dipendono dunque dal rapporto fra la somma de'piaceri e la somma de'dolori. L'uomo il più felice non è sempre colui, che ha avuto la maggior somma dei piaceri. I dolori nel corso della sua vita hanno diminuito la sua felicità, e la loro somma ha potuto esser tanto grande, che l'eccesso della somma de'piaceri su la somma de'dolori sia molto piccolo, o pure se è possibile la somma dei dolori supererà la somma de'piaceri. L'uomo il più felice è colui, in cui l'eccesso della somma de'piaceri su la somma dei dolori è il massimo. Se le due somme sono uguali l'uomo non può riguardarsi nè come felice, nè come infelice. Se la somma de'dolori è maggiore della somma de'piaceri, l'uomo è infelice, e lo è tanto più, quanto l'eccesso della prima somma su la seconda è maggiore.

Sebbene i piaceri ed i dolori sembrino di specie differenti, noi paragoniamo gli uni cogli altri quelli che sembrano i più eterogenei. Un uomo preferisce il piacere della lettura di un libro al piacere de'sensi: e quindi impiega il suo danaro nella compra di un libro piuttosto che alla compra di un piacere dei sensi. Sia dunque qualsivoglia un piacere, esso può paragonarsi con qualunque altro che si crede il più eterogeneo, e con un dolore ancora quale che siasi.

La prudenza consiste dunque nell'esatto calcolo dei piaceri e dei dolori. Ma come l'uomo può ingannarsi in tal calcolo? quali sono le cagioni de' suoi traviamenti circa la sua felicità? È questo un esame importante; ma prima di farlo risolviamo un'altra quistione. Si domanda: *In questa vita la somma de' piaceri è ella, minore, uguale, o maggiore della somma dei dolori?*

Il Signor *Maupertuis* pretende, che nella vita ordinaria la somma dei mali sorpassa quella dei beni. *Robinet* che il male è uguale al bene. *King, Leibnizio*, ed altri filosofi, co' quali son d'accordo, pretendono, che il bene in questa vita è maggiore del male.

Ecco le ragioni della prima opinione.

Il piacere è una percezione, che l'anima ama meglio di avere, che di non avere: una percezione nella quale l'anima vorrebbe continuare, durante la quale ella non desidera nè il passaggio ad un'altra percezione, nè il sonno. La pena al contrario è una percezione, che ama meglio di non avere; una percezione che ella vorrebbe evitare, durante la quale desidera il passaggio ad un'altra percezione, o il sonno.

Se si esamina la vita, dice Maupertuis, colla luce di tali idee, si troverà che essa è piena di pena, e che i piaceri sono molto rari. In effetto quanto son rare quelle percezioni, di cui l'anima ama la presenza? La vita è ella altra cosa, se non che un desiderio continuo di cambiar di percezioni? Essa passa nei desiderj e tutto l'intervallo che separa l'adempimento

noi lo vorremmo annientato. Se Dio contentasse i nostri desiderj, distruggendo il tempo che noi vorremmo soppresso, il vecchio sarebbe sorpreso vedendo il poco tempo della sua vita: forse la durata della più lunga vita sarebbe ridotta a poche ore. Ora tutto questo tempo di cui si avrebbe voluto la soppressione, per passare allo adempimento dei suoi desiderj, cioè per passare ad altre percezioni, non è composto, che di momenti infelici.

Tutti i divertimenti degli uomini, continua il filosofo citato, provano l'infelicità della loro condizione: tutti cercano. in occupazioni serie o frivole, l'oblio di se stessi. Queste distrazioni non bastano: eglino ha ricorso ad altri mezzi: alcuni per mezzo de'liquori eccitano nella loro anima un tumulto, durante il quale ella perde l'idea che la tormenta: altri per il fumo del tabacco cercano di sottrarsi alla noja: ed altri cercano nell'uso dell'oppio, che pone in una specie di estasi, una calma a'loro dolori. Nell'Europa, nell'Asia, nell'Africa e nell'America tutti gli uomini han cercato un rimedio al mal vivere (1).

Facciamo alcune riflessioni su l'esposta dottrina.

Un uomo affetto da un desiderio vorrebbe certamente soppresso tutto quel tempo che lo separa dall'oggetto desiderato; ma ciò importa forse lo stesso che volerlo sottratto dal tempo della sua vita? credo di no: un uomo in questo caso vorrebbe essere in possesso dell'oggetto desiderato: egli vorrebbe che l'oggetto desiderato fosse suo nel tempo presente piuttosto che nel tempo futuro. Ma ciò non significa certamente, che un tal uomo volesse comprare la presenza dell'oggetto desiderato colla diminuzione del tempo del viver suo. Supponiamo, che l'uomo, di cui si parla, conosce di dover vivere ottanta anni, e che per ottenere l'oggetto desiderato si voglia il tempo di dieci anni: un tale uomo a cui si proponesse di

(1) *Maupertuis*, Saggio di filosofia mor. cap II.

scegliere o di avere l'oggetto desiderato nel momento presente, e di vivere settanta anni invece di ottanta, o di vivere ottanta anni, e possedere l'oggetto desiderato fra altri dieci anni; un tal uomo io dico, qual partito sceglierebbe? forse il primo partito invece del secondo? Io credo anzi, che egli sceglierebbe il secondo invece del primo.

Io ammetto con Elvezio l'esistenza delle passioni *forti*, cioè di quelle passioni il cui oggetto è talmente necessario all'uomo appassionato, che la vita gli è di pena senza il possesso di questo oggetto. Io parlerò appresso di tali passioni; intanto osservo, che quando il pessesso dell'oggetto desiderato si riguarda o come futuro, o come probabile, o almeno come possibile, il piacere di previdenza, che sperimenta l'uomo appassionato, fa sì che ne'momenti che lo separano dall'oggetto della sua passione, la somma dei piaceri sia maggiore di quella de' dolori.

L' uso de' divertimenti non prova mica la maggioranza de' dolori relativamente ai piaceri. Esso prova, che l'uomo ha bisogno di essere occupato: esso prova pure l'abbondanza de' mezzi, per soddisfare un tal bisogno.

L'uomo ama di vivere su di questa terra: egli abborrisce la morte. Ciò non potrebbe accadere se la somma de'dolori fosse o maggiore o uguale a quella de'piaceri; nel primo caso egli non vorrebbe vivere, perchè non può amare il dolore; nel secondo egli sarebbe indifferente alla vita. Fa d'uopo dunque concludere che la somma de'piaceri è maggiore in questa vita di quella de'dolori (1).

(1) Ripeterò qui ciò che dissi altrove, non potersi cioè decider per tutti questa questione in egual modo. — L'amor della vita non mi sembra una ragione per provare che la somma dei piaceri supera quella dei dolori. L' uomo o non ami o trovi indifferente la vita non deve uccidersi, perchè tale azione è un delitto; e può spesso accadere che l'uomo virtuoso, a mal grado dei suoi dolori, soffra la vita. E qui, poichè l'A. non ne

I suicidi non sono un' obbiezione valevole contro di questa verità; poichè se la somma de'dolori, nel momento in cui il suicida odia la vita, è superiore

parla, accennerò le ragioni principali, per cui l'orrida azione del suicidio, pur troppo divenuta frequente, è vietata, anche indipendentemente dalla legge religiosa; e le desumerò in parte da *Rousseau*. — Ogni uomo è in obbligo di usare della propria vita a vantaggio de'suoi simili · col suicidio commette un furto al genere umano Nè si dica: io non ho alcun legame, sono inutile al mondo; poichè non si può fare un passo sulla terra senza incontrarvi alcun dovere da compiere, ed ogni uomo può esser sempre utile in qualche modo alla società. La vita umana ha uno scopo, un fine morale, e questo non è il piacere, la felicità della presente vita; dunque la privazione di questo piacere non è motivo per lasciarla. Il piacere e il dolore nello stato attuale dell'uomo passano come un'ombra e svaniscono in faccia all'immortalità. Conchiude il Ginevrino: Chi tenta il suicidio dica prima a sè stesso: *facciamo un'opera buona avati di morire.* Se questa considerazione lo ritiene ora, lo riterrà poi, lo riterrà domani, e finchè dura la vita. — Io aggiungerò che Dio non creò l'uomo perchè dirigesse le sue azioni ad un bene apparente, e questo prendesse per suo ultimo fine Ora la morte è un bene apparente, perchè non fa altro che liberare il suicida da alcuni mali, ma lo priva di tutti i beni; perciò il suicida devia dal suo ultimo fine. La vita è un dono di Dio, anzi un deposito a noi confidato; senza suo ordine non possiamo lasciarlo. La natura non ha abbandonata la lunghezza della vita all'arbitrio dell' uomo, ma ella stessa vi ha prescritto un limite, dunque l' uomo non ha diritto di prevenire questo termine. Così pensavano sommi filosofi dell'antichità, de'quali mi piace riportar le sentenze: « Tutti noi per ordine di Dio siamo rinchiusi in » una specie di carcere, che non ci è permesso di rompere, » nè di uscirne. » (Plat. nel Fedone) — « Iddio che è il no» stro sovrano padrone ci vieta uscir da questo mondo senza » suo ordine: qualora poi Dio stesso presenti una cagione le» gittima, l'uomo savio non esiterà un momento ad uscir con » gioja da questa prigione, della quale si guarderà sempre di » romperne volontariamente i legami » (Cicer. Quest. Tusc. Lib. I.) — « Non ti è permesso l'uscire da questo corpo, se » Dio stesso non ti sciolga dai legami di esso » (Idem nel sogno di Scip.) — Il suicidio, quando non è una pazzia, è la spaventevole ipocrisia del coraggio, un lusso romanzesco delle virtù pagane, le quali con ciò che hanno di esagerato perdono quanto hanno di lodevole. — Non è quasi mai vero che i suicidi sieno più sventurati degli altri uomini, ma bensì quasi

a quella de' piaceri, non segue, che la somma dei piaceri provati sino al momento di cui parliamo sia minore della somma de' dolori. Ora nel calcolo bisogna tener conto di tutti i piaceri antecedenti al momento in cui si odia la vita.

Quando l'uomo si trova nello stato di sanità e privo di qualunque dolore, il sentimento stesso del proprio essere è un sentimento piacevole; e se noi non vi teniamo conto, ciò avviene perchè non vi prestiamo attenzione.

I cristiani, dice Bayle, sanno che il paradiso è un bene maggiore di qualunque altro; intanto eglino amano di vivere su di questa terra; l'amor della vita può dunque stare col giudizio, che sia miglior cosa morire, che il vivere. L'amor della vita non prova dunque la maggioranza de' piaceri relativamente ai dolori. Questo argomento è un sofisma. Abbiam osservato, che la volontà è determinata non dal giudizio del bene di un oggetto, ma dall' impressione piacevole, che l'oggetto produce. Si può dunque giudicare essere un maggior bene l'andare in paradiso, che il vivere su questa terra; ed intanto essere maggiormente commosso dai beni terrestri, che da quelli veduti nella futura vita. A ciò possono ancora concorrervi molte cause, che non è qui luogo di esaminare. Il voler vivere su questa terra suppone certamente, che si sente maggior piacere che dolore.

§. 67. Ma quali sono le cause per le quali l'uomo correndo sempre verso la felicità, si trova spesso in braccio del dolore? Abbiamo accennato di passaggio

sempre sono o dementi, o scostumati, o scellerati. Ma quand'anche fossero infelicissimi, che perciò? . . . *Debbono i saggi adattarsi alla sorte*, fa dir Metastasio a Temistocle; e chi si uccide, perchè i mali l'opprimono, è un vile, uno che più nulla crede nella vita futura e nella provvidenza, o che spera senza fondamento una vita felice in un altro ordine di cose, nel tempo che turba l'ordine in cui si trova, e fa contro il suo ultimo fine.

una di queste cause. *Ella è la mancanza di attenzione a tutte le circostanze degli oggetti, circa i quali si versa la nostra scelta.*

Da questa mancanza nasce la differenza fra i piaceri preveduti, nell'assenza degli oggetti, ed i piaceri sentiti, cioè quelli che seguono, o che sarebbero seguiti dal possesso degli oggetti. Da un tal difetto di attenzione nasce ancora la differenza fra i dolori preveduti e quegli che seguono, o che sarebbero seguiti dal possesso degli oggetti. Agitato da una viva ambizione aspira Cesare all'impero di Roma; egli rivolge la sua attenzione alla solenne pompa del suo trionfo, mira i re della terra, che a lui si prostrano davanti: scorge le genti, che attonite ammirano le sue vittorie: vede il mondo che tutto pende da'suoi cenni. In una parola l'attenzione di questo celebre capitano è tutta rivolta alle circostanze piacevoli dell'impero di Roma. Essa prescinde dalle circostanze dolorose: egli non vede che il rovesciare il governo stabilito, e l'usurparne l'autorità, è un'azione rea, la quale sarà accompagnata da vivi rimorsi: non vede, che quel trionfo esterno non è che una vana pompa, poichè gli uomini che lo acclamano colle labbra lo maledicono col cuore: che egli sarà riguardato interiormente da quegli stessi, che l'adulano, come un tiranno, ed un oggetto degno di odio e di disprezzo; che nel progresso de'secoli rammentandosi la storia dei tempi suoi, si vorrà piuttosto esser Catone, che squarcia le sue viscere (1), che non già Cesare trionfante: egli non vede che l'usurpato potere non può dargli quella tranquillità, senza di cui non può stare la felicità, e che molti pugnali possono in ogni istante trucidarlo. L'attenzione di questo ambizioso guerriero è dunque rivolta alle dolcezze solamente dell'usur-

(1) Catone potrà essere ammirato per le sue virtù, alcune delle quali però son molto problematiche, ma non per la sua morte, poichè coll'uccidersi le oscurò tutte.

pato impero: essa sdegna di fissarsi alle amarezze che ne sono inseparabili. Inoltre l'uomo di cui parliamo lascia di considerare il quadro opposto. Egli poteva riflettere, che potendo opprimere la libertà della propria patria, lo stabilirla sopra solidi fondamenti, sarebbe un'azione generosa, accompagnata dalla più viva gioja; che ella produrrebbe una gloria verace ed immortale; e che quest'azione sarebbe accompagnata da un'interna tranquillità.

Un uomo dee scegliere o di passare il tempo nella dissipazione, ne'piaceri de'sensi, e nel divertimento, o pure di passarlo nello studio e nella meditazione: egli si appiglia al primo partito invece del secondo: nel primo non vede, che una successione non interrotta di piaceri: nel secondo non vede, che una via seminata di spine: egli non vi scorge che il solo dolore del travaglio. Egli non fa attenzione, che i piaceri che s'incontrano nella prima strada son passeggieri; che i piaceri de'sensi ripetuti diminuiscono di vivacità; che quelli incontrati nel giuoco son accompagnati da vivi dispiaceri; che l'abuso de'piaceri de'sensi consuma le forze del corpo: che conduce a collisioni cogli uomini, le quali turbano la tranquillità dell'anima (1). Egli non fa attenzione, che la pena del travaglio dello studio non è tanto grande, e che scema coll'uso; che il piacere risultante dalla cognizione della verità è uno de'piaceri più vivi della vita: che esso è un piacere costante, e che si aumenta invece di diminuire; che la scienza è seguita dal piacere costante della gloria; e che essa è un mezzo per procurarci una vita agiata e comoda, e che l'uomo fornito di scienza può dire con verità: *io porto meco tutti i miei beni.*

Se Napoleone agitato dall'ardente ambizione di comandare alla terra intera, è ebbro di piacere preve-

(1) Aggiungerei che è contrario alla legge eterna, e che quindi porta l'uomo lungi dal suo fine.

dendo, che quasi tutta l'Europa marcia con lui contra la Russia: ciò avviene perchè egli rivolge la sua attenzione solamente all'esteriore della gran macchina, non già alle molle occulte, che la fanno muovere: egli non vede, che i suoi alleati, amici nell'esterno, sono nell'interno i suoi più crudeli nemici: non vede che un momentaneo rovescio dirigerà contro di lui tutta quella forza alleata diretta contro il suo potente nemico. Questo difetto di attenzione alle circostanze dispiacevoli dell'impresa fu la cagione della ruina di questo sommo capitano.

La seconda cagione de'nostri errori nel conseguimento della felicità è *la diversa impressione, che i beni ed i mali ci fanno, secondo la minore o maggiore lontananza dal futuro, in cui si prevedono.* I beni ed i mali preveduti son simili agli oggetti visibili: essi hanno una maggior o minor grandezza a proporzione del tempo più vicino o più lontano, in cui si prevedono. Un bene grande futuro, ma molto lontano dal tempo presente, ci diletta molto poco; laddove un bene molto minore ma molto vicino al tempo presente ci reca maggior diletto. Similmente un male grande veduto in molta lontananza si teme poco, e fa impressione minore di un altro men grande veduto in maggior vicinanza.

Ma il tempo più lontano e più vicino nulla scema, e nulla aumenta riguardo alla somma reale de' beni e dei mali. In questo calcolo si dee prescindere dal tempo: poichè dovendo il calcolo istituirsi relativamente all' interna durata del nostro essere, la considerazione del tempo non può avervi alcuna influenza. Difatto trattandosi di calcolare la somma de' piaceri e de' dolori dell'intera nostra vita su di questa terra, vale lo stesso, di aver gustato dieci piaceri nello stesso grado nell' anno vigesimo della nostra età che nell' anno quarantesimo. I piaceri medesimi, e che serbano la stessa quantità, nel calcolo della felicità

dell'intera vita, hanno lo stesso valore a qualunque periodo della nostra età si referiscano.

Da ciò segue, che il tempo influisce nella forza dei nostri desiderj; ma non già nella somma de' piaceri e dei dolori, che nascono dalle determinazioni della nostra volontà. Quindi avviene, che un minor bene in sè, perchè produce, per la sua vicinanza di tempo, una maggior dilettazione preveniente, è scelto in preferenza di un bene maggiore, che per la sua lontananza di tempo produce una dilettazione preveniente minore. Similmente si preferisce di soffrire un male maggiore ad un male minore, quando il primo, per la sua lontananza di tempo, si aborrisce meno del secondo, il quale si vede in un tempo più vicino. È questa una feconda sorgente de' traviamenti della nostra volontà. È questa una delle ragioni, per la quale anche coloro che sono persuasi della esistenza del Paradiso e dell'Inferno, son poco commossi dalla speranza de' beni dell'altra vita e dal timore de' dolori dell'Inferno.

Noi sogliamo usare indifferentemente i termini di piacere e di bene; di dolore e di male. Ma parlando con precisione, il bene è la causa del piacere, il male è la causa del dolore. Da ciò segue, che per non errare nel calcolo de' nostri piaceri e de' nostri dolori, fa d'uopo non ingannarci circa gli effetti de' beni e dei mali. Ora avviene spesso, che per un falso giudizio su la certezza e su la probabilità del seguimento di tali effetti noi c'induciamo ad alcune risoluzioni, le quali c'immergono in un abisso di pene. Gli esempj renderanno sensibile questa verità. Un uomo medita un gran misfatto, che egli crede dovergli riuscire molto utile. Questa utilità preveduta è legata al non iscovrimento dell'autore del misfatto: egli crede o impossibile un tale scovrimento, o pure difficilissimo: per un giusto calcolo delle probabilità, lo scovrimento di cui parliamo è molto probabile. Se questa maggior probabilità dello scovrimento del misfatto piuttosto che

dell'occultazione dello stesso si fosse tenuta presente da questo malvagio uomo. una tal riflessione avrebbe potuto distog'ierlo dal commetterlo Più, l'autore del misfatto per un falso calcolo di probabilità, giudica essergli molto facile di corrompere i giudici, e così sottrarsi alla meritata pena. *L' ignoranza e l' errore su gli effetti, che seguono dalle nostre azioni libere influiscono ne' traviamenti della nostra volontà*; e fanno, che la stessa, come l' Issione della favola, invece di Giunone abbracci nube fugace. È questa la terza cagione de' nostri inganni nel conseguimento della felicità. Vi sono, osserva Leibnizio, delle persone, che si rappresentano le delizie ineffabili del Paradiso; ed intanto si contenterebbero volentieri della felicità di questo mondo. Ciò deriva in parte, secondo lo stesso filosofo, dal non essere tali persone molto persuase dell'esistenza del paradiso; e checchè ne dicano, una incredulità occulta regna nella loro anima.

§. 68. Alcuni filosofi riguardando il corpo come il solo istrumento della nostra felicità, e della nostra miseria; e concentrando tutte le facoltà dello spirito nella sola sensibilità, non conoscono altri piaceri se non quelli che dipendono immediatamente dall' impressione degli oggetti esterni su de' nostri sensi; nè altri dolori conoscono se non quelli che immediatamente dipendono dalle stesse impressioni esterne.

Vi furono nondimeno de' filosofi che dando troppo allo spirito, non ammisero se non che i piaceri ed i dolori, che trova in sè stesso.

La vera filosofia consultando la natura, rigetta egualmente queste due opinioni opposte.

Ella ammette i piaceri del corpo. ed i piaceri dello spirito, i dolori del corpo e quelli dello spirito. Un tal linguaggio però potrebbe condurre in errori. Tutti i piaceri e tutti i dolori appartengono esclusivamente allo spirito; poichè egli solo è capace di sensazioni, di percezioni, di pensieri. Il piacere che si trova soddisfacendo naturali bisogni della fame e della sete, risiede nello

spirito come nello spirito stesso risiede il piacere che nasce dalla conoscenza della verità e dalla pratica della virtù. Ma egli è vero, che alcuni piaceri come alcuni dolori nascono immediatamente dall' impressione degli oggetti su i nostri sensi, ed altri nascono immediatamente da ciò che accade nell' anima stessa. Un suono armonioso mi diletta : un tal piacere sensibile nasce dall' impressione, che l'aria mossa produce sull' organo delle orecchie. Ma se un uomo mi annunzia la morte di un amico, questi suoni articolati non producono immediatamente e per sè stessi, il dolore che nasce in me : essi risvegliano alcuni pensieri de' quali son segni, e questi pensieri son dolorosi : quindi un uomo che odiasse il mio amico all'annuncio della morte di lui sperimenterebbe del piacere invece del dolore che io sperimento, ed un altro a cui il mio amico fosse ignoto, sarebbe indifferente all' annuncio di questa morte. Il piacere che nasce dalla coscienza della scoverta della verità come quello che nasce dalla coscienza della pratica della virtù, dipendono immediatamente da ciò che accade nell' interno dell' anima, cioè dipendono dalle proprie operazioni di questa sostanza intelligente ed attiva. La distinzione dunque fra i piaceri dello spirito e quelli del corpo, come ancora fra i dolori dello spirito ed i dolori del corpo, bene intesa e sviluppata, dee ammettersi.

Vi sono tante specie di piaceri quante specie di desiderj. Nel §. 17. ho ridotto a sette i nostri desiderj primitivi : i piaceri relativi all' appetito sensitivo sono i soli che possono chiamarsi piaceri del corpo : gli altri piaceri sono i piaceri dello spirito. Ma in questa classificazione fa d' uopo mirare all' ultimo oggetto del desiderio. Per cagion di esempio si può desiderar la gloria come mezzo di acquistare del danaro, ed il danaro può desiderarsi come mezzo di godere de' piaceri de' sensi. In questo caso il piacere della gloria sebbene in sè stesso intellettuale, per se stesso è subordinato al piacere de' sensi ; e può sotto

tal riguardo ridursi a questa specie: ma la gloria si può desiderare per sè stessa, e per se stessa può desiderarsi la scienza, la virtù ec.: i piaceri, che nascono dal possesso di tali oggetti intellettuali, sono propriamente i piaceri intellettuali o dello spirito.

Stabilita la distinzione de' piaceri e dei dolori, fa d'uopo paragonare l'una all'altra ciascuna spezie di piaceri e ciascuna spezie di dolori. Questa comparazione ci somministrerà delle verità importanti su l'oggetto che ci occupa.

I piaceri de' sensi son passeggieri. I piaceri che nascono dalla conoscenza della verità, e dalla pratica della virtù son costanti. E questa una verità, che la giornaliera esperienza c' insegna. Il piacere il più vivo legato all'atto della generazione non è che momentaneo.

Il piacere che sperimentò il gran Galileo nella scoverta delle leggi del moto dei gravi, durò quanto durò la vita di questo grande uomo. Il piacere che l'uomo virtuoso sperimenta nell'esercizio della virtù è permanente ancora e l'accompagna sino alla tomba.

Percorrendo i più grandi piaceri de'sensi, si vedrà *che la frequenza di essi ne diminuisce la forza. Al contrario i piaceri, che nascono dalla conoscenza della verità e dalla pratica della virtù, invece d' indebolirsi per la ripetizione crescono.*

I piaceri de'sensi possono, per se stessi, esser cagione di dolori sensibili. I piaceri che nascono dalla conoscenza della verità, e dalla pratica della virtù, non producono per sè stessi de' dolori della stessa spezie. Gettate gli occhi su gli ubbriachi, su gli uomini dediti alla crapola ed alle disolutezze: paragonate questi uomini cogli Aristidi, e coi Newton, e la verità che vi annuncio, vi sembrerà incontrastabile.

I piaceri de'sensi, fuori del caso in cui servono a ristorare le forze del corpo e quelle dello spirito, non conducono giammai ad altri piaceri. La conoscenza della verità, la pratica della virtù possono condurre ad altri piaceri. L'uomo fornito di scienza ha in sè il mezzo

di essere utile agli altri, e perciò può permutare l'uso della sua scienza col rappresentante di tutti i beni esterni o delle ricchezze, vale a dire col danaro. La pratica della virtù rende l'uomo amabile agli altri generalmente parlando, e questo amore può servire a sottrarci a delle pene, ed a soddisfare ai nostri bisogni.

Io dissi che la conoscenza della verità, e la pratica della virtù possono condurre ad altri piaceri: ma non già che vi conducano sempre e necessariamente. La malvagità degli uomini molte volte perseguita l'uomo illuminato e virtuoso. Quante persecuzioni han seguito la manifestazione della verità! Quante han seguito la pratica della virtù! Socrate è stato condannato a bever la cicuta. Il giusto per essenza Gesù di Nazaret fu crocifisso. Ma questi mali non nascono dalla scienza, e dalla virtù per sè stesse, ma per accidente, poichè, vi si aggiunge la malvagità degli uomini. La scienza e la virtù in sè stesse, sono amabili per tutti gli uomini. Ma i dolori, che per accidente seguono dalla scienza e dalla virtù non sono che passeggieri. La storia c'insegna, che tutti gli sforzi dell'umana malvagità sono impotenti a rapire all'uomo fornito di merito la lode, che gli è dovuta. Il nome dell'amico della virtù sarà immortale. Tale è il corso della natura, che una Provvidenza eterna ha stabilito.

Paragoniamo le varie specie de'dolori.

I dolori del corpo son passeggieri; i dolori dell'animo che nascono dalla mancanza della scienza, e dalla coscienza del delitto, son permanenti.

Alcuni dolori del corpo conducono, per sè stessi, a maggiori piaceri. I dolori dell'animo possono ancora servire nello avvenire, come motivi a rettificare le nostre azioni libere. Il dolore di un'operazione chirurgica, l'amarezza di un medicamento, una cura penosa ristabiliscono la sanità del corpo. I dolori, che seguono dall'ignoranza di alcune verità, possono determinar la volontà all'acquisto della scienza. I dolori,

che seguono dalle azioni contrarie al proprio dovere, possono pure determinar la volontà a prendere il cammino della virtù.

§. 69. Per esser felice, per quanto è possibile alle nostre forze, bisogna diminuire la somma de' mali, ed accrescere quella de' beni. Così facendo si avrà il minimo de' mali, ed il massimo de' beni.

I mali sono o irreparabili, o reparabili: i primi o sono necessarj, ed indipendenti dalla nostra volontà, o sono sequele di alcune azioni libere già fatte. Nella prima classe son da riporsi i dolori fisici che ci vengono da cause fisiche; e quelli pure che ci vengono dalla mancanza di mezzi atti a soddisfare i nostri bisogni: così se un uomo ha fame, e non ha alcun mezzo di soddisfarla, il dolore della fame è per lui un dolore irreparabile. Sono eziandio da riporsi fra i mali irreparabili i dolori dell'anima, che ci provengono dall' idea de' mali altrui, come dalle disgrazie di un amico, di un figlio ec.

Qual mezzo può somministrar la filosofia a tanti infelici, che sin dall' infanzia soggetti ad infermità dolorose strascinano tra mille dolori una vita meschina, o che fatti giuoco di avversa fortuna vanno precipitando da uno in un altro abisso di dolori?

Lo spirito umano, come abbiamo osservato in più luoghi, esercita un' impero su le sue modificazioni passive. Egli può concentrare la sua attenzione su i dolori che soffre, e può dirigerla altrove. Egli può riguardare il dolore, da cui è affetto, come irreparabile, ed adirarsi contro la causa da cui lo suppone derivato. Lo spirito dell' uomo può dunque aumentare i dolori che l' affliggono. Egli può inoltre diminuire i proprj dolori, dirigendo l' attenzione o verso i beni che seguono da tali dolori, o verso altri oggetti piacevoli. Da ciò segue, che la pazienza è un mezzo, che la filosofia prescrive per la diminuzione de' nostri mali. L' uomo è impaziente per un segreto orgoglio, che gli fa credere esser tutto fatto per lui,

onde il male che soffre a lui sembra una tirannia: e perciò con movimenti continui d'impazienza lacera il suo animo, e così invece di diminuire aumenta le sue sofferenze. La pazienza dee dunque nei mali irreparabili venire in soccorso del ben essere dell'uomo. La storia ci mostra, che gli uomini animati da un forte amor di gloria son andati con coraggio a soffrire i più vivi dolori corporali: ne fan fede gli esempj de' greci, de' romani, ed anche degli altri popoli. Muzio Scevola si brucia la destra per avere sbagliato il colpo contro il nemico di Roma, ed Attilio Regolo va ad incontrare presso i cartaginesi i più acuti tormenti. Gli esercizj di Pascal, e di Eulero mostrano ugualmente il gran potere della distrazione: il primo tormentato da un forte dolor di denti scioglie un difficilissimo problema di geometria sublime: il secondo divenuto cieco compone un eccellente trattato elementare d'algebra.

Alcuni dolori nascono dalla mancanza de' mezzi atti a soddisfare i nostri naturali bisogni. Anche in ciò la filosofia somministra all'uomo saggio de' rimedj: per conoscerli rimontiamo all'origine de' nostri bisogni. L'uomo ha bisogno degli alimenti per conservare il proprio corpo: il dolore della fame lo spinge a mangiare: quello della sete lo spinge a bevere: mangiando quando si ha fame, e bevendo quando si ha sete si sente del piacere. Questo piacere sentito fa sì, che l'uomo nel seguito mangi e beva non solamente per far cessar il dolore della fame, e quello della sete, e per conservare il proprio corpo: ma che mangi e beva spinto dal solo piacere. Io chiamo mezzi necessarj alla nostra conservazione quelli, che per sè stessi sono sufficienti a liberarci da' dolori della nostra fisica costituzione, ed a conservar sano ed in forze il proprio corpo: chiamo poi mezzi superflui, quelli che servono solamente al piacere. L'uomo non solamente dunque va in cerca de' mezzi necessarj alla sua conservazione, ma eziandio de' mezzi super-

flui; egli non solamente desidera ciò che basta a'suoi naturali bisogni, ma brama pure il superfluo pe' suoi piaceri: egli va in cerca de' cibi più saporosi, o delle bevande più squisite; egli oltrepassa i limiti della propria conservazione tanto riguardo alla quantità, che alla qualità de' beni relativi a' suoi naturali bisogni. Così egli contrae l'abito del superfluo. L'uomo nasce nudo, esposto al rigore del freddo, ed all'ardore del caldo, alle pioggie, all' intemperie dell' aria: egli ha bisogno di vesti, e di ricovero: in ciò egli va anche al superfluo. Abituato l' uomo al superfluo, sente un vero dolore nella perdita di questo superfluo. Ciò non si vede solamente circa quei beni, che son relativi alla conservazione del proprio corpo; ma eziandio circa quelli, che non sono alla conservazione necessarj. Così l' uso degli odori non è necessario alla conservazione; intanto gli uomini si sono assuefatti all' uso del tabacco in modo, che sentono un vero dolore, e forse ancora un vero danno nella sanità quando del tabacco son privi. Da ciò segue, che fa d' uopo distinguere due specie di bisogni: la prima comprende i bisogni naturali, la seconda i bisogni abituali.

Noi non possiamo determinare con precisione i limiti che separano il necessario dal superfluo. Più, il necessario ed il superfluo son relativi, non assoluti: l'abito essendo una seconda natura, e noi, allora che siamo nel caso di far uso della ragione e della filosofia, avendo contratto degli abiti, segue, che ciò che è superfluo ad uno è necessario ad un altro. Chi mai, fra di noi, di coloro che hanno ricevuto un'educazione da gentiluomo, potrebbe camminar per le strade a piedi nudi nel giorno dell' inverno, senza perire? intanto ciò si pratica ordinariamente da' nostri contadini; e le donne di questi passano le intiere giornate co' piedi dentro l'acqua fredda. Sebbene tuttociò sia vero, pure è da osservarsi che spesso gli uomini possono molto più di quello che eglino cre-

dono di potere, e che un secondo abito sagacemente, e per gradi introdotto, distrugge l'abito antecedente. Un uomo dedito al vino trova una gran difficoltà sul principio di farne a meno, ma fate, che egli ogni giorno diminuisca di una piccolissima quantità l'ordinaria dose che soleva tracannare, e fra non molto tempo si troverà in istato, di poter senza pena esser contento di poco.

Riflettendo, che i beni della fortuna sono incerti ed esposti a mille pericoli; osservando, che i piaceri de' sensi troppo frequenti diminuiscono di forza, e che essi spesso conducono a maggiori dolori; che la vita molle è contraria al perfezionamento dell'uomo, il saggio, che consulta le regole della prudenza, vede bene esser la temperanza uno de' mezzi pel nostro ben essere. Essa consiste, 1. nell'astenersi da quei piaceri, che conducono a maggiori dolori; 2. nel cercare di diminuire i bisogni abituali, col non esser troppo dedito ai piaceri, anche per sè stessi innocenti. Allora che l'uomo sarà temperante, avrà bisogno di molto poco, e questo poco difficilmente mancherà a coloro che non sono neghittosi: quindi difficilmente l'uomo temperante sarà infelice, per mancanza di mezzi sufficienti a soddisfare i naturali bisogni.

A tutte queste regole, per diminuire la somma dei nostri mali, la vera filosofia ne aggiunge una di molta efficacia, ed è la fiducia nella Provvidenza, che presiede a' destini dell'uomo. Questo domma importante viene in soccorso dell'infelice: esso fa conoscere, che l'uomo virtuoso sarà in ultimo risultamento felice, che i mali di questa vita son passeggieri, e che se l'uomo è punito pe' suoi falli passati, è ciò un beneficio della Provvidenza, per purgarlo dalle macchie del vizio: esso fa conoscere, che la Provvidenza non lascia di governare i vermi della terra, e che chiunque fida in lei non può essere certamente confuso. Queste riflessioni non sono il risultamento di un mi-

sticismo senza fondamento, ma fanno parte delle regole della nostra ragion pratica.

Pazienza, distrazione, temperanza, fiducia nella Provvidenza, ecco i rimedj che la moral filosofia somministra ne' mali irreparabili.

§. 70. I mali o sono necessarj ed indipendenti dalla nostra volontà, o sono effetti delle nostre azioni libere. Queste o sono già fatte, o sono da farsi. Riguardo ai mali che derivano da azioni già fatte, se questi mali si riducono a' rimorsi per alcuni delitti, la sola Religione ce ne offre il rimedio, ed un tal rimedio è, come vedremo, conforme ai lumi della vera filosofia: riguardo agli altri, che derivano dalla violazione delle regole della prudenza, o da accidenti, che non potevano prevedersi, i rimedj da praticarsi sono gli stessi sviluppati di sopra pe' mali irreparabili.

Ma vediamo ciò che dee fare il saggio per evitare i mali, che possono nascere dalle azioni libere che debbono ancora farsi.

La prima regola si è: *Non operare senza un esame precedente della natura dell'azione, e delle conseguenze che ne derivano.* Una tal regola può riguardarsi come un postulato della ragion pratica anche considerata come prudenza. Difatto noi diamo la qualità d'imprudente ad un uomo, che opera alla cieca, e senza calcolo de' beni e de' mali.

La seconda regola si è: *prima di tutto esamina, se l'azione che intraprenderai, è uniforme, è contraria al dovere, cioè se è permessa, o vietata.* Una tal regola appartiene pure alla prudenza. Abbiamo dimostrato che l'uomo virtuoso, in ultimo risultamento, è felice, il vizioso è infelice (1). Inoltre abbiamo stabilito, che non dee nel calcolo de' beni e de' mali, riguardo alla intera durata della nostra vita, calcolarsi affatto la maggior lontananza del tempo futuro, in cui

(1) Finalmente anche l'A. qui alla sfuggita cade nel sistema che adotterei io.

il bene o il male avrà luogo. Da tuttociò segue, che l'azione virtuosa, considerata in rapporto a tutta la nostra esistenza, è utile; la viziosa al contrario è dannosa. Quindi la regola della prudenza, che prescrive il calcolo dei beni e dei mali, prescrive pure l'esame se l'azione da intraprendersi sia permessa o vietata.

Se il risultamento dell'esame sarà l'ingiustizia dell'azione, bisogna arrestarsi: l'esame su l'utilità della medesima è inutile, e può riuscire dannoso. Ma quando l'azione si conoscerà di essere permessa, allora s'intraprenderà l'esame circa la sua utilità, e ciò in conformità delle regole sviluppate nel §. 65.

Abbiamo spiegato le cagioni de' traviamenti della nostra volontà, ed in conseguenza della violazione delle regole nel §. citato. Fa d' uopo dunque evitare tali cagioni. Perciò si dee 1. prestare attenzione a tutte le circostanze dell'oggetto desiderato, ed a tutte quelle dell'oggetto contrario: 2. non bisogna fare entrare in calcolo la lontananza o la vicinanza del tempo: 3. si dee fare un giusto calcolo de' gradi della probabilità circa gli effetti delle azioni libere, e seguire il maggior grado.

Nella logica mista vi ho detto che non si dee confondere il saggio col felice, nè lo stolto coll' infelice. I giudizj io vi ho detto ivi, in forza de' quali gli uomini operano nel corso ordinario della vita, sono per lo più probabili, e non possono per lo più essere che probabili. Ora quando colui che opera segue la maggior probabilità, ancorchè l' evento non corrisponda al fine dell'agente; questi ha operato bene, e non ha di che rimproverarsi; egli sarà infelice non per sua colpa, ma per la forza delle cose, indipendente dalla sua volontà. Un generale, che comanda un' armata, vede che dal dar battaglia nelle tali circostanze dee probabilmente seguir la vittoria; ed esser più probabile questa, che la perdita della battaglia: se la guerra è inevitabile, egli opererà, tutto compensato, con prudenza dando battaglia, e se l'e-

vento sarà infelice per la sua armata, egli non avrà di che rimproverarsi.

Un giuocatore cimenta al giuoco una grossa somma: se vinco, egli dice, sarò ricco: egli ragiona male. Se vinco, dovrebbe dire, sarò ricco, ma se perdo sarò miserabile; la probabilità di vincere e di perdere è uguale: più io posso colla temperanza esser senza dolori, conservando quello che ho, ed una maggiore ricchezza non mi darà quella felicità, che io spero di ottenere: sarò dunque imprudente se cimento il necessario, su la speranza del superfluo. Se costui giuoca e guadagna, egli avrà pure operato da stolto, quantunque l'evento abbia corrisposto alle sue brame. In genere di felicità vale più l'essere esente dai dolori dell'indigenza, che avere alcuni piaceri nascenti dal superfluo.

§. 71. Il primo passo verso la felicità è l'esenzione dai dolori, il secondo è il possesso de' piaceri. Abbiamo veduto, che non possiamo senza riserva abbandonarci ai piaceri de' sensi, e che la temperanza è necessaria al nostro ben essere. Di quali piaceri possiamo noi dunque andare in cerca, e qual genere di vita dobbiamo scegliere? *Quod vitæ sectabor iter?*

Gli uomini hanno de' bisogni comuni cogli animali: questi bisogni tendono alla conservazione dell'individuo, ed a quella della propria specie: i piaceri che nascono dalla soddisfazione di tali bisogni sono piaceri fisici, o del corpo. Fin qui i piaceri de' sensi sono nell'ordine. Allora che si ha il necessario per soddisfare tali bisogni, gli uomini sono presso a poco ugualmente felici. Invano si direbbe, che la tavola della ricchezza è più delicata di quella della comodità. L'artista è egli ben nutrito? Egli è contento. La differente cucina dei differenti popoli prova, che la mensa lauta è la mensa a cui si è assuefatto. La miglior salsa delle vivande è la fame (1).

(1) È sempre bene aver presente la massima che l'intem-

Soddisfatti questi bisogni, se l'uomo restasse ozioso, sarebbe annojato. La noja è un dolore ché nasce dalla mancanza dell'esercizio della nostra attività. Una mediocre fortuna ci obbliga ella al travaglio? Abbiamo contratto l'abito per tal travaglio? Andiamo in cerca della gloria nella carriera delle scienze e delle arti? Non siamo esposti al dolor della noja. L'ozioso vorrebbe provare a ciascun istante delle sensazioni, che richiamino la sua attenzione: esse sole possono toglierlo alla noja. In mancanza di tali sensazioni egli si abbandona a quelle, che facilmente può avere. Io son solo: accendo del fuoco; questo mi fa compagnia. Il turco ed il persiano, per sottrarsi al dolore della noja, masticano il primo il suo oppio, l'altro il suo betel, spezie d'erba stomatica. Il selvaggio si annoja: egli si asside presso di un ruscello, e dirige gli occhi sul torrente. Il cacciatore, assuefatto alla fatica, percorre le foreste: i cibi, che trova nel recinto della sua dimora, comunque fossero deliziosi, non contentano punto il suo desiderio: egli cerca da lungi una caccia difficile a prendere: ne fa fede l'esempio dei re e de' grandi: questi: non esercitano la caccia per mangiare le carni degli animali selvaggi: potrebbero cibarsene senza andare alla caccia: questo è per loro un rimedio alla noja. Concludiamo, che l'esercizio delle nostre facoltà intellettuali è necessario, dopo la soddisfazione de' nostri primitivi bisogni, per sottrarci alla noja, che risulta dall'ozio. Io dico l'esercizio delle nostre facoltà intellettuali, poichè le operazioni volontarie del corpo son sempre congiunte con un certo esercizio delle facoltà intellettuali.

Supponiamo che un uomo abbia bisogno di procu-

peranza è il patrimonio de'Medici e de'Farmacisti, perchè reca mille malattie, e che il vino è un ottimo servitore, ma un pessimo padrone. Finalmente si pensi alla massima moralissima ad un tempo ed igienica del Beaumarchais: dobbiamo mangiar per vivere, non vivere per mangiare.

rarsi, col suo giornaliero travaglio, il necessario per soddisfare i suoi primitivi bisogni; un tal uomo, secondo Elvezio, è capace di due specie di piaceri; dei piaceri fisici, e di quelli di previdenza. I primi sono momentanei, e durano fintanto che i bisogni non sono soddisfatti: i secondi durano in tutto quell'intervallo di tempo che framezza tra i bisogni soddisfatti, ed i bisogni rinascenti. Ma qui bisogna fare un' osservazione. Il travaglio può destar piacere in quanto si riguarda da colui che travaglia, come un mezzo per soddisfare i bisogni primitivi, ed in tal caso produce i piaceri di previdenza, de' quali parla il filosofo citato: può ancora il travaglio essere riguardato come un esercizio delle facoltà intellettuali, ed in tal caso è un rimedio alla noja. Ciò si conferma coll'esempio della caccia, o con quello della pesca, coi quali esercizj i grandi si sottraggono al dolor della noja. *L'esercizio delle facoltà intellettuali è dunque un rimedio alla noja, ed insieme una feconda sorgente di piacere.*

Osservate che il dolor della noja è un dolore dello spirito, come il piacere risultante dall'esercizio delle facoltà intellettuali è ancora un piacere dello spirito. Questa osservazione è sufficiente a distruggere la dottrina elveziana, che riduce tutti i piaceri ai piaceri fisici.

§. 72. L'esercizio delle facoltà intellettuali consiste nell'esercizio delle facoltà di analisi e di sintesi. Nella psicologia vi ho spiegato le diverse specie di sintesi; la sintesi reale, la sintesi ideale, la sintesi immaginativa civile, e la sintesi immaginativa poetica. Vi ho detto di più, che l'analisi è una condizione per la sintesi.

La coscienza dell'esercizio di queste diverse spezie di sintesi è sufficiente a sottrarci al dolor della noja. Siccome il corpo ha bisogno degli alimenti, acciò la sua vita sia conservata, così la vita dello spirito ha bisogno dell'alimento della meditazione. Ma vi ha di più: un tal sentimento è piacevole, e ciascuna spezie

di sintesi produce un piacere, che le è proprio. La sintesi reale, e la sintesi ideale tendono tutte e due alla conoscenza della verità, quindi producono il piacere che nasce da questa conoscenza. La sintesi immaginativa civile produce pure il piacere, che nasce dalla conoscenza del vero, poichè fa conoscere gli effetti di alcune date combinazioni: ella produce inoltre nell'autore di questa sintesi il piacere, che nasce dalla coscienza dell'invenzione. La sintesi immaginativa poetica produce il piacere particolare del bello.

Questo piacere non appartiene mica esclusivamente a questa sintesi, ma eziandio a tutte le altre. Così la sintesi reale ci può presentare alcuni oggetti che noi diciamo *belli*, ed alcuni altri che diciamo *brutti*. Un vitello, un agnello possono esser belli, un rospo, una serpe sono oggetti brutti. L'analisi, ed indi la sintesi di tali oggetti, dandoci la conoscenza di essi, producono il piacere che nasce dalla conoscenza della verità; ma la conoscenza dell'oggetto bello produce il piacere particolare del bello, come la conoscenza dell'oggetto brutto produce il dispiacere particolare della bruttezza. La sintesi immaginativa civile produce pure il piacere della conoscenza della verità, e quello, nell'autore di essa, della coscenza dell'invenzione, ed anche quando l'oggetto fattizio lo comporta, il piacere del bello. La sintesi ideale, oltre del piacere della conoscenza del vero, può pure produrre il piacere del bello. Leggendo un trattato di geometria o di aritmetica, possiamo pur dire: è questo un bel trattato.

Il vero ed il bello non sono mica identici; ma essi hanno fra di loro molti punti di contatto e di rapporto. Non ogni vero è bello, nè ogni bello è vero. Ed eccomi presentata l'occasione di ragionarvi del bello (1).

(1) La voce *bello* deriva forse dal greco *ballein* (*ferire, colpire*) con che si vuole indicare l'impressione, il colpo, ossia sensazione forte, che un oggetto bello fa provare allo spirito. Può derivare anche dal latino *batuere* (*battere*, *percuotere*)

§. 73. Ogni bello piace, ma non tutto ciò che piace è bello; poichè una semplice impressione piacevole non costituisce propriamente il bello.

Io chiamo *bello fisico* un oggetto composto, il quale ci desta un complesso di sensazioni piacevoli, che possiamo l'una dall'altra distinguere, e che concorrono tutte a formare nell'anima una modificazione piacevole.

Da ciò vedete, esser necessarie tre condizioni, acciò un oggetto possa riguardarsi come un *bello fisico*. La prima si è, che esso desti molte sensazioni, che noi riferiamo allo stesso oggetto, e che possiamo l'una dall'altra distinguere; la seconda è, che ciascuna di queste sensazioni sia piacevole: e la terza è, che ciascuna sensazione non si opponga al piacere dell'altra, ma che tutte queste sensazioni piacevoli concorrano a produrre una modificazione interna nello spirito, che sia piacevole. Vi possono essere impressioni piacevoli, isolatamente considerate, ma che unite producono una disaggradevole impressione. Tale sarebbe l'effetto di due stessi istrumenti che suonassero due pezzi di musica diversi.

Da questa nozione del bello fisico segue: 1. che non vi ha sensazione, la quale non possa concorrere a produrre il piacere della bellezza. Quando un poeta vuol descriverci un bel luogo, egli non ci presenta solamente le varie sensazioni piacevoli relative alla vista; ma vi unisce pure quelle relative al tatto, all'udito, al gusto, all'odorato. Può servir di esempio questo bel distico di Virgilio nell'egloga decima: *Hic gelidi fontes, hic mollia prata, Lycori, hic nemus; hic ipso tecum consumere aevo! — O Licori, qui si trovano fresche fontane, qui prati coperti di molle erbetta, qui ameni boschetti. Ah! qui amerei passar teco la vita.*

da cui derivò *bellum*. *Estetica*, cioè scienza del bello, viene dal greco *aistonomai* (sentire fisicamente) trasportato a indicare il sentire moralmente. Il bello, secondo Platone, è lo splendore del vero.

Concorrono a render bello l'oggetto che ci presenta Virgilio, le sensazioni del gusto e della vista per le fresche acque; quelle del tatto e della vista per i prati coperti di molle erbetta.

Il genio del Tasso, nel canto decimoquinto della Gerusalemme liberata, aduna tutta la varietà delle sensazioni piacevoli, per presentarci la bellezza dei giardini di amore di Armida.

» Aure fresche mai sempre ed odorate
» Vi spiran con tenor stabile e certo:
» Nè i fiati lor, siccome altrove suole,
» Sopisce, o desta ivi girando il sole.
» Nè come altrove ei suol, ghiacci ed ardori,
» Nubi e sereni a quelle piagge alterna:
» Ma il Ciel di candidissimi splendori
» Sempre s'ammenta, e non s'infiamma o verna;
» E nutre ai prati l'erba, all'erba i fiori,
» Ai fior l'odor, l'ombra alle piante eterna:
» Siede sul lago, e signoreggia intorno
» I monti, i mari, il bel palagio adorno.
» I cavalier per l'alta aspra salita,
» Sentiansi alquanto affaticati e lassi:
» Onde ne gìan per quella via' fiorita
» Lenti, or movendo, ed or fermando i passi.
» Quando ecco un fonte, che a bagnar gl'invita
» L'asciutte labbra, alto cader dai sassi,
» E da una larga vena, e con ben mille
» Zampilletti spruzzar l'erbe di stille.
» Ma tutta insieme poi tra verdi sponde
» In profondo canal l'acqua si aduna;
» E sotto l'ombra di perpetue fronde
» Mormorando sen va gelida e bruna:
» Ma trasparente sì che non asconde
» Dell'imo letto suo vaghezza alcuna:
» E sovra le sue rive alto s'estolle
» L'erbetta, e vi fa seggio fresco e molle.
» Ecco il fonte del riso, ed ecco il rio
» Che mortali perigli in sè contiene:

» Or qui tener a fren nostro desio,
» Ed esser cauti molto a noi conviene;
» Chiudiam le orecchie al dolce canto e rio
» Di queste del piacer false sirene.
» Così n'andàr fin dove il fiume vago
» Si spande in maggior letto, e forma un lago.
» Quivi di cibi preziosa e cara
» Apprestata è una mensa in su le rive:
» E scherzando sen van per l'acqua chiara
» Due donzellette garrule e lascive,
» Che or si spuzzano il volto, or fanno a gara
» Chi prima a un segno destinato arrive,
» Si tuffano talora, e 'l capo e 'l dorso
» Scoprono al fin dopo il celato corso.

§. 74. L'idea di limitare il bello fisico agli oggetti della vista, come han fatto alcuni estetici, è derivata da un fatto. È certo che lo spirito ha maggior facilità, e perciò maggior piacere a richiamarsi le percezioni visuali, che ogni altra spezie di percezioni; e nel medesimo tempo non può negarsi, che le percezioni visuali, essendo unite coll'idea dell'estensione ci presentano un numero di varietà molto più grande di quello, che ci presentano le altre percezioni sensibili. La vista somministra al pittore ed allo scultore tutti i soggetti su i quali il loro genio si esercita. Essa fornisce alla poesia descrittiva le sue più belle immagini, e la più gran parte di tutti i materiali, che ella pone in opera.

Egli è certo, dice il celebre padre Andrès gesuita (1), che tutti i nostri sensi non hanno mica il privilegio di conoscere il bello. Ve ne sono tre che la natura ha escluso da questa nobile funzione. Il gusto, l'odorato, ed il tatto son questi sensi, sensi stupidi e grossolani che non cercano se non quello che è loro piacevole, senza mettersi in pena del bello. La veduta, e l'udito sono le sole delle nostre facoltà cor-

(1) Saggio sul Bello, *cap.* I.

porali, che abbiano il dono di discernerlo. Che non me ne si domandi la ragione. Io non ne conosco altra, se non che la volontà del Creatore, che fa come gli piace la distribuzione de' suoi doni. Ma con buona pace dell' illustre scrittore io non trovo interamente esatto ciò che egli dice. Fa d' uopo distinguere un bello risultante dalle varietà delle sensazioni, che si riferiscono a più sensi, ed un bello risultante dalle varietà delle sensazioni che si riferiscono ad un solo senso. Il primo è quello che si scorge nei pezzi rapportati di Virgilio e del Tasso: il secondo è il bello ottico, ed il bello acustico: l'uno dei quali comprende le sole sensazioni visuali, l'altro le sole sensazioni di suono (1).

Nasce un dubbio: le sensazioni del tatto possono esser varie, distinguibili l' una dall'altra, e piacevoli: perchè dunque non vi sarebbe un bello fisico risultante dalle sole impressioni del tatto? Se nel calore estivo presentante al tatto una superficie ben levigata di un marmo di una figura quadrata o rettangolare, le diverse sensazioni di liscio, freschezza, e l' eguaglianza delle impressioni de'lati non costituiscono forse un bello fisico relativo al tatto? Qual ragione abbiamo quindi di limitare alle sole sensazioni della vista il piacere del bello, che questo marmo presenta agli occhi? Facendo l' analisi del gruppo delle due specie d' impressioni, paragonandole insieme, non si vede certamente la ragione di una tal preferenza, la quale perciò rimane arbitraria affatto. Un cieco nato, dice Ancillon; non saprebbe esser poeta, comunque fecon-

(1) Mi sembra però che senza il concorso della vista e dell'udito che mostrino o faccian sentire gli oggetti i quali producono altre piacevoli impressioni sui sensi del tatto, dell'odorato e del gusto, non li giudichiamo mai belli, ma soltanto buoni. Talchè se un oggetto sia adattato a svegliare soltanto modificazioni piacevoli spettanti al tatto, all' odorato, al gusto, ma non alla vista e all' udito, fra noi non lo giudicheremmo mai bello; e ciò forse per convenzione, o non per volontà di Dio.

da, e comunque ricca fosse la sua immaginazione. Egli non potrebbe pingere gli oggetti, se non che per le forme che il senso del tatto gli avrebbe rivelate. Ma i poeti pingono la natura per la successione de'moti e de'colori, le passioni umane per la successione delle attitudini, dei gesti, giuco della fisonomia, tutte cose ignorate dai ciechi nati. Un cieco nato potrebbe esser disegnatore, ma non potrebbe esser pittore: egli potrebbe riprodurre nella scoltura le forme regolari dei corpi, ma bisognerebbe che rinunciasse interamente all'espressione (1).

Dal fin qui rapportato può dedursi, che una certa limitata bellezza può pure esser l'oggetto del solo tatto.

Ma checchè ne sia di ciò, i sensi della veduta e dell'udito sono i più estesi, ed i più capaci di verità d'impressioni. La prima si estende sino alle volte azzurre del firmamento, e sente le bellezze, che presenta insieme la vastità delle acque colla varietà delle piante, degli animali, e delle diverse elevazioni della terra. Il secondo non solamente prende nelle nuvole il rumore del tuono, e sente nelle campagnie la melodia dell'usignuolo; ma penetra nell'interno degli uomini, e dal variare del tuono della voce deduce la diversità degli affetti umani. Divido perciò il bello fisico in *bello semplice*, ed in *bello complesso*; il primo non è relativo a più di un solo senso, il secondo è relativo a più di un senso. Suddivido il bello semplice in *bello ottico*, ed in *bello acustico*. Il bello ottico è il bello visibile. Il bello acustico è il bello dei suoni (2).

(1) Sviluppamenti del *me* umano, cap. II.

(2) L'arte del musico non consiste già nel pingere immediatamente gli oggetti, ma bensì nel por l'animo in una disposizione somigliante a quella in cui la presenza loro lo metterebbe, dicea egregiamente *D'Alembert*. Infatti noi siamo obbligati ad accettare le idee di un poeta, il quadro di un pittore, la statua di uno scultore, ma ciascuno interpreta la musica secondo il suo dolore, la sua gioja, le sue speranze, la sua di-

§. 75. Tutte le nostre facoltà intellettuali concorrono a produrre il piacere del bello fisico, cioè la sensibilità, le facoltà meditative, e l'immaginazione. Riguardo a questa ultima facoltà potrebbe nascer qualche dubbio: poichè l'oggetto bello, che ci è presente, si sente, non s'immagina; pure riflettendo attentamente, si vedrà, che l'immaginazione, anche quando l'oggetto bello colpisce i nostri sensi, concorre a produrre il piacere della bellezza. Quando vedo, nei giardini di amore di Armida, preparata una bella mensa, l'immaginazione anticipando su i sensi mi fa gustare i piaceri del gusto. Un viaggiatore, stanco e riscaldato dal calor estivo, vedendo in distanza alle ombre degli alberi una bella fontana, da cui scorre un'acqua limpida, è colpito dal piacere; ed a produrre questo vi concorre la previdenza del riposo, del rinfrescamento, e del dissetarsi.

Abbiamo veduto nella logica mista come il sentimento della credenza, o dell'aspettazione del futuro simile al passato, sia un effetto dell'immaginazione. Abbiam inoltre ivi spiegato come un tal sentimento può divenire ragionato. Con questi mezzi la immaginazione si slancia nell'avvenire. Questa facoltà dunque lega il presente col passato e col futuro. Se odo nella vicina strada la voce di un mio caro figliuolo che da gran tempo era assente, l'immaginazione slanciandosi nel passato mi fa riconoscere questa voce per la voce del figliuol mio: slanciandosi nell'avvenire mel fa riguardare come presente ai miei occhi, e mi fa gustare in previdenza il piacere di stringerlo fra le mie braccia. Questa facoltà ha perciò un'influenza sul bello fisico. Essa aggiunge una nuova delizia alle bellezze della natura, che colpiscono i sensi: essa vi associa l'idea di beneficenza, riguardando lo spettacolo

sperazione: e laddove le altre arti ristringono i nostri pensieri fissandoli sopra una cosa determinata, la musica li scatena sopra la natura intera, che essa ha il potere di esprimerci.

dell'universo come l'opera di una causa benefica. Dall'aspetto brillante, che ci offrono le ricche produzioni della terra, e le stagioni che le favoriscono, l'immagione trasporta il nostro pensiere agli esseri sensibili che ne godono, e ci fa gustare i loro piaceri.

L'influenza poi dell'immaginazione sul bello artificiale, prodotto dalla sintesi immaginativa civile è più notabile. Gli oggetti di questa sintesi, sebbene nati nel pensiere, possono in seguito essere sommessi ai nostri sensi. A questa specie di sintesi appartiene l'arte di formar delle ville deliziose. In questa sintesi è necessario, che l'artista abbia presente nel suo pensiere l'oggetto fattizio: e che egli, guidato dall'analogia, giudichi dell'effetto, che produrranno questi oggetti concepiti nel pensiere, quando saranno effettuati, e colpiranno i nostri sensi. Questo potere di previsione di tali effetti antecedente alla loro esistenza, costituisce, secondo lord Chatam, *l'occhiò profetico del gusto.* Quest'occhio vede tutte le bellezze di cui un luogo è capace pria che queste avessero esistenza: esso, piantando un arboscello, si colloca colla immaginazione sotto la sua foglia, e gode dell'aspetto, che questo dee offrire da tutti i punti da dove si osserva.

Ma egli è necessario di dirvi qualche cosa dell'influenza generale che l'immaginazione ha su la nostra felicità.

Gli animali sembrano interamente occupati degli oggetti presenti, e gli uomini, che si abbandonano ai soli sensi, si approssimano a questo riguardo agli animali. Coloro che sono abituati a pensare prendono incessantemente dagli oggetti presenti l'occasione di slanciarsi nel passato, e nell'avvenire: ed un tal trasporto dell'anima crea per l'uomo de' piaceri, o dei dolori, che si dicono *immaginarj*, perchè sono un prodotto della immaginazione; ma che non lasciano di essere piaceri e dolori reali. Da ciò segue che il re-

golare la propria immaginazione è una operazione necessaria alla nostra felicità.

Questo potere dell' immaginazione riguardo al passato ed al futuro, è diverso negli uomini: sia che questa diversità dipenda dalla costituzione della natura, come in gran parte credo che ne dipenda; sia che ne dipenda dall'educazione (1). Da ciò deriva ne-

(1) Direi anche *dall'associazione dell'idee.* — Qui porrò per soddisfare chi ama simili notizie, qualche cenno fisiologico sulla causa della maggiore o minor sensibilità, cioè sui *temperamenti*, che poi tanto influiscono nelle passioni ed inclinazioni degli uomini; sebbene però *non determino invincibilmente*, come mal pretendono alcuni, *le azioni dell' individuo che gli sorti dalla natura*. Per temperamento. che secondo *Descuret* dovrebbe chiamarsi piuttosto *costituzione*, si intende una differenza fisica, dipendente dalla diversità delle proporzioni tra certe parti che entrano nell'organismo della macchina umana. Gli antichi li riducevano a quattro, cioè *sanguigno*, *bilioso*, *melanconico* e *pituitoso o flemmatico*: i moderni vi aggiungono l' *atletico*, modificazione del sanguigno, ed il *nervoso*. — Se il cuore e i vasi che fanno circolare il sangue godono di un'attività predominante, avrà luogo il temperamento sanguigno. Chi ne sia affetto suol avere un colorito vermiglio, lineamenti regolari, fisonomia animata e dolce: inclinerà ai piaceri fisici e d'immaginazione, agli studj ameni, e sarà volubile e non molto riflessivo. — Degenera questo temperamento in *atletico* o *muscolare*, se chi ne è affetto si dia ad azioni che molto esercitano gli organi del movimento. — Un eccessivo sviluppo del fegato, la sovrabbondanza di sughi biliari, e un sistema vascolare sanguigno di grande energia, a pregiudizio del sistema cellulare e linfatico, costituiscono il temperamento *bilioso*. Chi ne è dotato è proclive all'ira, all'ambizione, ad agire con attività somma; prende coraggio anche dagli ostacoli, è profondo nelle meditazioni, ardito nel concepire e condurre a fine un progetto e suol distinguersi o per grandi vizj, o per grandi virtù. I lineamenti son con durezza espressi, mediocre la pinguedine, la pelle di un color pendente al bruno, i muscoli rilevati, penetrante e talvolta fulmineo lo sguardo. — Allorchè a questo temperamento si unisce un' ostruzione morbosa di qualche organo dell' addome, o uno sconcerto qualunque nelle funzioni del sistema nervoso, ha luogo il temperamento *melanconico o atrabiliare*. Studj indefessi, malattie ereditarie, abuso di piaceri, sventure, possono contribuire a

gli uomini una notabile differenza nei caratteri. Per dare un nome a questo potere dell'immaginazione di trasportarci nel passato, e nell'avvenire, io lo chiamo *sensibilità*. Questa diversa sensibilità forma i diversi caratteri degli uomini. Offrite a due persone un uomo, che alcune circostanze imprevedute han fatto passare dallo stato di ricchezza a quello di miseria. Queste due persone non ricevono un'eguale impressione da un tale avvenimento. L'una di esse non sente forse se non che quello, che ella vede, non si slan-

formarlo. La diffidenza, un'immaginazione cupa, e talora una certa ferocia nel tratto, un linguaggio laconico e rotto, unito ad una fisonomia mesta ed anche truce, lo sguardo incerto, l'amor della solitudine, l'avversione ai sollievi della società, l'odio degli uomini sono le caratteristiche ordinarie di questo infelice temperamento. Qualche volta le affezioni morbose e le cause sopra indicate invece di modificare il temperamento bilioso, alterano il sanguigno, e formano una specie di temperamento melanconico, il quale niente ha di quell'odioso che presenta l'atrabiliare. Chi ne è affetto suol avere un senso squisito ed un amore entusiastico pel bello, e profondi sentimenti; ma avvezzo a veder tutto coperto da una tetra gramaglia diffida degli uomini, spesso li fugge, e trova insipida ogni sociale allegria. Le sue passioni sono costanti, si commove alle sciagure più di chiunque, sebben poco lo mostri, è talora un vero burbero *benefico*. — Una sovrabbondanza di umori a vantaggio del sistema linfatico, la quale dà a tutto il corpo un volume considerabile, determinato dal soverchio sviluppo del tessuto cellulare, forma il temperamento *pituitoso o flemmatico*. Chi ne è dotato non si distingue nè per grandi vizj, nè per grandi virtù: suol essere inerte, di fredda e limitata immaginazione, di debol memoria; ha i lineamenti tondeggianti e senza espressione, carni molli, moti lentissimi ed una decisa apatia. — La sensibilità portata all'eccesso costituisce il temperamento *nervoso*, quasi sempre acquisito o per stravizj, o per esaltazione d'idee dipendente dalla lettura di certi libri di immaginazione. Chi ha questo temperamento è magro eccessivamente, volubile, e precipitato nei suoi giudizj. — È ben raro che i detti temperamenti si trovino in natura separati: sovente con uno che predomina se ne unisce qualche altro. Molto v'influiscono l'educazione, che spesso è una seconda natura, il clima, l'età: e non è raro veder chi da fanciullo era flemmatico divenir poscia sanguigno e quindi melanconico.

cia al di là delle sue percezioni sensibili. L'altra ne riceve una viva emozione: ella segue coll'immaginazione questo infelice nella sua trista dimora, divide in tutte le sue circostanze l'affanno, e l'angoscia di questo sventurato e della famiglia di lui. Egli ascolta, nella sua immaginazione, i loro pianti, le loro querele: sente i mali futuri, che lo sventurato prevede, e pinge nella sua immaginazione tutti i dolori, che questi immagina dover seguire dalla sua disgrazia. A misura che egli avanza nella considerazione di questo quadro, la sua sensibilità si commove. Non è punto ciò che vede, ma ciò che immagina, quello da cui è affetto. Osservando le affezioni di un tal uomo, noi diciamo con tutta la proprietà di linguaggio: *Oh come è egli sensibile alle disgrazie altrui!*

Osservando al contrario l'interno stato dell'altra persona, che limitandosi alle impressioni de' sensi non si slancia che poco o nulla nel futuro; noi diciamo con ugual proprietà di linguaggio: *oh! come egli è insensibile alle disgrazie di questo infelice! Egli ha un cuore duro.*

Ma osservate che questa sensibilità diversa negli uomini si estende anche sul passato: ella si estende su i piaceri ancora come sui dolori: ed abbraccia tanto i nostri simili, che la nostra persona particolare. Racconta a due persone diverse la storia dolorosa di un uomo virtuoso, che termina la sua carriera con una morte crudele: voi vedrete che l'una ne è tutta commossa: l'altra ne è commossa o poco o nulla. Ciò si sperimenta pure nelle tragedie, le quali non producono in tutti gli stessi effetti. Questa diversa sensibilità consiste nel potere diverso di legare coll'oggetto presente dei piaceri, o dei dolori futuri, delle rimembranze piacevoli o dolorose. A proporzione dei piaceri che si legano coll'oggetto presente, questo ci riesce più piacevole, ed a proporzione de' dolori, che coll'oggetto presente si legano, questo riesce più doloroso. La diversa sensibilità influisce dunque su la

nostra felicità e sulla nostra infelicità. Allora che un console romano riceve l'onore del trionfo, lo spettacolo che si offre ai suoi sguardi costituisce un bello visibile. Ma egli penetrando coll' immaginazione nell' interno degli spettatori, vede la loro ammirazione per lui. I piaceri della riportata vittoria gli si riproducono: egli vede l' amore de' suoi concittadini, la considerazione presso lo straniero, il suo nome portato ai confini della terra, e trasmesso alla posterità la più rimota. La sua immaginazione, legando il futuro ed il passato col presente, produce nell' anima l' ebrezza del piacere.

Questa diversa sensibilità produce ancora la differenza fra i caratteri melanconici, ed i caratteri allegri. Un uomo che lega con facilità col presente le impressioni disgustose del passato e del futuro, è di un carattere melanconico: colui che ha un'immaginazione più feconda pei piaceri, che pei dolori, è di un carattere allegro. Un uomo di carattere melanconico vedendo alcuni oggetti, richiama alla memoria con dolore i personaggi estinti a cui questi oggetti appartenevano: egli slanciandosi nell' avvenire, vede imminente la sua morte: e così col pensiero fra la tomba dei trapassati, e la tomba propria che l' attende, tinge di nero i bei giorni della sua vita. Un altro di carattere allegro, alla veduta di alcuni oggetti, richiama con piacere alla memoria gli uomini più celebri, a cui tali oggetti appartenevano, e slanciandosi nell' avvenire; vede nella loro imitazione, riprodursi nella propria persona quella gloria che ha seguito gli uomini celebri, dai quali è stato preceduto. Vi ha pure una sensibilità tanto pel bene che pel male: coloro che ne son dotati son sensibili all'eccesso a tutti gli accidenti della vita: se la menoma prosperità loro cagiona una gioja smoderata, la più leggiera traversia gli opprime e gli mette in disperazione. Una buona accoglienza, un piccolo favore bastano per conciliarsi

la loro amicizia; ma un'ombra d'ingiustizia eccita il loro risentimento.

§. 76. Il bello artificiale si riduce al bello fisico; poichè l'oggetto fattizio non lascia di essere un oggetto reale, e di colpire i nostri sensi. Pel bello artificiale si richiedono dunque le stesse condizioni del bello fisico.

Determinata la natura del bello della sintesi reale, e di quello della sintesi immaginativa civile, due quistioni ci si presentano, che dobbiamo risolvere. La prima si è: *vi è egli un bello fisico universale, per tutti gli uomini?* La seconda si è: *se vi è un bello fisico universale, donde nasce negli uomini la diversità dei loro gusti?*

Nella logica mista vi ho mostrato che la differenza delle sensazioni negli uomini non impedisce che tutti in alcune circostanze ricerchino, e fuggano gli stessi oggetti. Tutti i bambini si alimentano col latte delle loro madri. Tutti provano del piacere nell'unione dei due sessi. Tutti nell'ardore dell'estate provano del piacere allo spirar di un'aura fresca e soave, o ad un bagno di una data temperatura. A tutti riesce piacevole lo aspetto della ridente primavera. Tutti provano del dolore alle forti percosse, alle ferite, ad un ardente febbre.

Ma vi ha di più. Nel bel fisico vi entrano le percezioni di alcune similitudini fra le parti dell'oggetto bello; quando manca il fondamento di queste relazioni, tutti gli uomini trovano brutto l'oggetto. Se si presenta un uomo con cinque dita in una mano, e quattro nell'altra, con una mano piccola e con un altra grande, con un occhio piccolo ed un altro grande, con un ciglio nero ed un altro bianco, con una guancia bruna e grossa, ed un altra bianca e delicata; chi mai degli uomini non sarà colpito dalla deformità di tale individuo? Una certa similitudine fra alcune parti dell'oggetto bello è una legge invariabile della bellezza fisica. Alcune parti dell'oggetto

bello debbono avere una certa ragione geometrica fra di esse. Un capo molto grande su di un collo delicato e corto, e su di un busto piccolo, rende un uomo deforme in tutti i luoghi ed in tutti i tempi. Ella è una regola invariabile del bello, che le parti doppie sieno uguali fra di esse, e che le parti uniche sieno in ugual distanza da ciascuna delle parti doppie. Nella logica mista vi ho detto, che tutti i rapporti si possono ridurre a quelli d' identità e di diversità : una certa diversità è dunque essenziale al bello fisico. Essa piace in tutti i luoghi, ed in tutti i tempi. Il contrario è di un disgusto universale.

Antecedentemente vi ho parlato della perfezione e vi ho detto che essa secondo Wolfio, consiste nella convenienza o consenso di più cose, per ottenere un qualche fine. Questa idea della perfezione è esatta, ed io la ritengo. Ora è un fatto primitivo della nostra natura, che la conoscenza della perfezione in sè è piacevole. Vi ha dunque un bello risultante da questa conoscenza. Una tal bellezza di perfezione è un risultamento particolare della meditazione. Io non ammetto la dottrina wolfiana, che fa consistere qualunque piacere nella conoscenza intuitiva o confusa della perfezione: ma, appoggiato su l'esperienza, convengo cogli altri filosofi, che la conoscenza meditata della perfezione è una conoscenza piacevole, ed è una delle più feconde sorgenti del bello.

Si sa, che il fine delle arti meccaniche è di provvedere ai bisogni, ed ai vantaggi della società : da ciò hanno origine tante macchine differenti, che gli uomini hanno inventate. In tutte queste invenzioni gli artisti sono stati costantemente guidati da questo principio: *qualunque cosa, qualunque macchina che si intraprende, per ben riuscire fa d' uopo prendere le vie più semplici*. In effetto quando pochi mezzi sono sufficienti, tutti gli altri che si impiegano non son mezzo, ma cose inutili allo scopo, che si ha in veduta. Se io intraprendo un viaggio col solo fine di giun-

gere in un certo luogo, perchè potendo comodamente giungervi per linea retta, che è il cammino più corto fra due punti, viaggerei per una linea curva e tortuosa? Questo principio guidò l'artista, che concepì l'idea de' molini ad acqua, per macinare il grano. Prima di questa bella invenzione, bisognava per macinare il grano, impiegare le braccia degli uomini o il soccorso degli animali. Era una cosa molto lenta e molto incomoda il far così girare una pesante mola. L' ingegno umano comprese, che si poteva ottenere il fine per un mezzo più facile e più celere, impiegandovi la forza dell'acqua, e la bella invenzione dei molini ad acqua venne in soccorso degli umani bisogni. Non si poteva per una via più corta ottenere il vantaggio della società.

A questo stesso principio si dee attribuire l'invenzione della scrittura alfabetica, e quella della stampa. Per qual motivo queste due invenzioni sembrano belle agli occhi della ragione? Ciò è appunto, perchè per le vie le più corte, per mezzi semplici, giungono a spargere fra gli uomini la massa delle conoscenze. La scrittura alfabetica colla facile combinazione di alcuni pochi segni giunge a comunicare tutti i pensieri degli uomini. La stampa moltiplica indefinitamente e con poca spesa gli esemplari di una stessa opera; essa evita la gran moltitudine delle varietà, e degli errori de' copisti.

Concludiamo, che nel giudicare del bello di perfezione tutti gli uomini sono stati in tutti i tempi, ed in tutti i luoghi, guidati da questo principio: *un oggetto è tanto più perfetto, ed in conseguenza più bello, in quanto con minor numero di mezzi, conduce al fine.* Io farò uso di un tal principio appresso parlandovi del bello delle produzioni letterarie.

Vi è dunque un bello fisico universale. Lo stesso si dee dire del bello artificiale.

§. 77. Se vi ha un bello fisico universale, donde nasce fra gli uomini la diversità de' loro gusti? Ciò che

è bello in un tempo, è brutto in un altro. Ciò che è bello in un luogo, è difforme in un altro.

Un gentiluomo che cinquanta anni addietro fosse comparso vestito secondo la moda di oggi avrebbe eccitato il riso. Bisognava, fra le altre cose, allora portare una lunga coda a' capelli; e questi dovevano essere aspersi con della polvere di cipro: nell'estate l' abito doveva esser di seta; e dovevasi portare una spada in situazione orizzontale. Chi fosse comparso co' capelli tagliati, neri ed inculti, e senza la coda, nell'estate con un abito di castoro avrebbe eccitato il sentimento del ridicolo. Si sarebbe riguardato come un' indecenza notabile il comparire un gentiluomo per le strade fumando del tabacco.

L' abito de' greci consisteva in un gran manto, che si mettevano sopra le spalle, ed era attaccato con fibbie. I manti de' macedoni rassomigliavano alle nostre cappe da chiesa. I filosofi, e le persone civili camminando per la città portavan le mani sotto il mantello, quei che diversamente operavano, eran riputati leggieri, e come effeminati coloro che portavano il mantello con lo strascico. Serviva il manto a persone eziandio ragguardevoli per tergersi le lagrime, non conoscendo l' uso de' fazzoletti. Nei tempi eroici gli uomini camminavano a piedi nudi, ma le persone di qualità portavano degli stivaletti.

Per lungo tempo i greci non si calzavano se non quando recar si dovevano in campagna, o intraprendevano qualche viaggio, ed allorchè l'uso s'introdusse di calzarsi, adoperavano ordinariamente i sandali a piè nudi senza calzette, legati con nastri più o meno elegantemente alle gambe. Fino da' tempi di Solone portavano essi la barba, ed i capelli lunghi: al tempo di Alcibiade cominciarono a radersi la barba.

Risaliamo al principio della varietà di questi gusti. Vi ho detto più volte che vi ha un' associazione di idee, la quale in origine è meramente accidentale; ma poi è talmente indissolubile, che si riguarda spes-

so come naturale. In forza di tale associazione può avvenire, che un oggetto il quale destava piacere, per un'idea più dispiacevole, che gli si associa, riesca in seguito disgustoso; e che essendo dispiacevole o indifferente, per un'idea piacevole che gli si associa, divenga in seguito piacevole. Gli esempj di queste associazioni son ovvj ai contemplatori dello spirito umano, ed io ve ne ho recati molti in questi elementi. Un cibo ci piace: ne facciamo un uso smoderato: ciò produce de' dolori; l'idea di questi dolori si associa a quella del cibo, e questo da piacevole che era, diviene disgustoso.

I cibi possono sembrare a taluno più saporosi, non per la loro squisitezza, ma perchè essendo stati gustati in una società giuliva, ed insieme con altri piaceri, l'idea di questi si associa col piacere sensibile di tali cibi. Odiosa diventa l'arma con cui si ebbe la sciagura di uccidere un innocente o un amico: non si può rimirarla senza raccapriccio, e non si può forse mai più servirsene. Diceva dunque saviamente Smith, ch'è d'uopo tenersi in guardia contro il cuore di colui, che potè freddamente ardere in su la sponda l'asse in cui salvossi in occasione di naufragio.

Un'abitazione, che pria ci era gradevole, ci diviene, per la morte di uno de' nostri più cari parenti, molto odiosa, e ci obbliga ad abbandonarla. Quella poi ci riesce più deliziosa, ove passammo con gioja molto tempo della nostra vita. Ella è cosa pericolosa il presentarsi, principalmente per la prima volta, ad uno che sia di mal umore. L'impressione che gli si forma, frammischiasi facilmente con quella disaggradevole che già lo occupa. Per la stessa ragione è pericoloso ugualmente il recare una cattiva notizia: quindi per annunziare ai re qualche forte sventura, si suol servirsi di persone, che nulla hanno a temere, come buffoni di corte, cortigiane e simili. L'immaginazione non solo influisce su i nostri piaceri, e su i nostri dolori, perchè ci trasporta nel passato e nel futuro;

ma per le idee necessarie, che associa alle impressioni presenti.

Nella logica mista vi ho spiegato come in forza dell'associazione delle idee si stabilisce il pregiudizio dell'autorità. Ad una simile associazione è dovuta la varietà de' nostri gusti. Essa produce, che quello che sembrava bello un tempo ci sembri brutto in un altro; e che quello che sembra bello in un luogo sembri brutto in un altro. Supponiamo un modo di vestire talmente comune, che si usi eziandio dalla classe più bassa della società civile: allora coloro, che bramano di distinguersi, lasciano di usarlo, e si trova un altro modo di abbigliamento, il quale per sè stesso o indifferente, o alquanto brutto, perchè viene usato dalla classe più nobile della societè, acquista la potenza di piacere (1).

(1) Non è raro veder taluni, anzi molti, e nel parlare, e nel gestire e nel passeggiare, non che nelle stravaganze del vestire imitare i difetti di persone per qualche lato celebrate e stimatissime, o per le quali hanno concepito un grande affetto. E per costoro viene a proposito veramente l'esclamazione di s. Agostino: *O quam deplorabilis est error hominum, qui clarorum virorum quædam non recte facta laudabiliter imitari se putant.* « Oh! quanto deplorabile è l'errore di quegli uomini, che credono imitar con lode i difetti di persone illustri! » — Certe opinioni si adottano solo, perchè furono le opinioni di uomini celebri. La maggior parte non ha altro gusto che per le cose che piacquero a qualche personaggio stimato. Così spiegasi perchè in certi antichi tutto bello, tutto imitabile, tutto superiore si giudica a quello che possa fare e faccia un moderno. Cominciammo fino dagli anni primi a sentire sperticate lodi delle loro opere, molta fatica ci costò il loro studio, le vedemmo ammirare da uomini stimabili e celebri; talchè or giudichiamo mentecatto chi non si formò idoli di quegli uomini che di generazione in generazione furon sempre incensati. Si osservi che generalmente il merito degli Scrittori e degli Artisti è in ragion diretta dell'antichità: un secolo più, un secolo meno può dare o togliere pregj inimitabili!! — Talvolta però si precipita in un eccesso opposto, e dispregiando in tutto quelli che sono e debbono essere i maestri di color che sanno, si ammirano alcune produzioni, le quali altro merito non possiedono che una novità meschinissima. Ogni secolo poi ed ogni

È evidente, che tali decorazioni non possono piacere, in forza delle idee associate, se non intanto che esse sono esclusivamente all'uso delle classi più elevate: tosto che il popolo le adotta, non solamente queste decorazioni cessano di associarsi alle idee di politezza e di gusto, ma cominciano ad unirsi con quelle di affettazione, d'imitazione goffa, di maniere popolari. Allora le classi elevate della società, le quali cercano di evitar tutto ciò, che all'esterno le confonde col basso popolo, rigettano questi ornamenti degradati; e si occupano a sostituirne degli altri, che da principio prendono corso, e divengono la moda del giorno; ma ben tosto spargendosi negli ultimi ceti sono poi eziandio abbandonati.

Alcune volte un principio di economia, o di comodità, fa abbandonare alcune mode, come troppo dispendiose, o troppo incomode, e ne fa ad esse sostituire delle altre. Queste poi divenute comuni e popolari divengono vili, e si abbandonano; e così si forma il circolo della moda. Le circostanze, che ci piacciono negli oggetti di gusto, sono di due spezie distinte. Le une son proprie a piacere per la lor natura o per associazione di idee comuni a tutti gli uomini. Le altre non piacciono, se non che per associazioni d' idee locali ed accidentali. Perciò vi ha due

età ha gusti particolari; un uomo di genio che si distingua per qualche sua maniera particolare di scrivere, di pensare ec. si trae seco il *servum pecus* degli imitatori, che senza il di lui talento non fanno che copiar goffamente i difetti. Così nacquero i *petrarcheschi*, i *michelangioleschi*, e a'nostri giorni gli *ossianeschi*, e certi altri i quali senza il genio di Gualtiero Scot, del Manzoni, del Bulver, del Grossi ec. vanno scrivacchiando libri che resteranno presto obliati, come i poemi epici di chi volea seguire l'orme del gran Torquato, e dell'Ariosto. La Gerusalemme e il Furioso invogliaron tutti a cantare in ottave le battaglie e gli amori. Oggi son di moda i romanzi storici i quali per la qualità indefinita di immorali, o per le inette imitazioni che ovunque inondano, hanno quasi resi contennendi i pochi buoni scrittori in questo ramo di letteratura apparentemente facile, e sempre lusinghiero.

specie di gusto: l' una giudica delle bellezze, che hanno il loro fondamento nella natura dell' uomo; l'altra giudica degli oggetti de' quali la moda fa il principal merito. Ne reco un esempio volgare. I giovani naturalmente hanno i capelli neri: i vecchi gli hanno bianchi. L'idea de'capelli neri è dunque naturalmente associata all' idea piacevole di gioventù, quella de' capelli bianchi all' idea dispiacevole di vecchiaja. Supponghiamo, che un uomo vago di comparir bello e giovane concepisca l' idea di abbandonare la polvere di cipro pei suoi capelli, acciò la negrezza di questi si associ negli spettatori coll' idea della sua gioventù: un tal uomo abbandonando la moda della polvere di cipro, abbandona una moda contraria all' associazione naturale delle idee per render amabile un giovine; e vi sostituisce una moda uniforme a questa associazione. Così il gusto può perfezionarsi, e può corrompersi.

§. 78. Tutto ciò nell'atto che ci dà la spiegazione della varietà del gusto e della moda, ci obbliga ad ammettere nella natura il fondamento del bello. L'associazione delle idee può render piacevole un' idea che era dispiacevole, e viceversa; ma bisogna supporre antecedentemente in noi una capacità naturale al piacere ed al dolore. Senza di ciò come le associazioni influirebbero su i nostri gusti? È necessario supporre, che una certa idea sia naturalmente piacevole, e che naturalmente ancora l' idea associata sia molto più dispiacevole per ispiegare come un oggetto, che ci sembra bello, ci divenga coll' associazione disgustoso. Le associazioni delle idee non possono punto spiegare l' origine di una nozione, o di un'idea nuova: quindi non possono spiegare l' origine di un sentimento semplice piacevole o dispiacevole. L'associazione spiegherà bene come una cosa, indifferente in sè stessa, può divenire piacevole, unendosi ad un'altra che naturalmente ci piace. Ma in tutti i casi l' associazione suppone, che gli ele-

menti, che si combinano, sieno di lor natura piacevoli, o dispiacevoli.

Nel §. 22. vi ho detto che Wolfio fa generalmente consistere il piacere nella percezione confusa della perfezione, ed il dolore nella percezione confusa dell'imperfezione. Vi ho detto di più, che egli applica questa definizione al piacere ed al dolore de' sensi, per mezzo della dottrina psicologica della percezione confusa di tutte le sostanze dell'universo. Egli spiega, per mezzo dell'associazione, l'origine di tutti i piaceri sensibili. Lo stesso filosofo chiama bello ciò che è atto a produrci del piacere, e brutto ciò che è atto a produrci del dolore; ma questa teorica non è fondata, che su di una dottrina precaria e falsa. Questa percezione di tutte le sostanze primitive dell'universo è un fatto supposto, e non appoggiato su di alcun solido fondamento. Una sensazione, la quale non può decomporsi, è una modificazione semplice. Vi sono dunque de'piaceri, e de'dolori fisici semplici, sebbene prodotti da oggetti composti. Tali piaceri e tali dolori sono meramente naturali, e non dipendono mica da alcuna associazione. Inoltre nell'ipotesi wolfiana non sarebbe possibile la percezione del brutto nella natura, poichè tutti gli oggetti naturali, anche quelli che diciamo brutti, come un rospo, una serpe ec. sono perfetti, perchè ciascuna delle loro parti tende ad un fine.

Anche nondimeno nella dottrina wolfiana il fondamento del bello e del brutto è nella natura; poichè in essa si assume come una legge della nostra natura, che la percezione della perfezione sia piacevole e quella dell'imperfezione sia dispiacevole.

Vi è dunque un bello universale, ed in conseguenza un gusto universale. Questo vocabolo di *gusto* è un vocabolo metaforico: esso nel suo senso primitivo significa l'organo del nostro corpo, pel quale si trasmettono allo spirito le sensazioni de' sapori. Nel senso metaforico questo vocabolo significa due cose,

una potenza passiva, ed una potenza attiva, relativamente tutte e due al bello; la prima consiste nella potenza di ricevere una modificazione piacevole da un oggetto bello, che allo spirito si presenta; la seconda consiste nella facoltà di distinguere nel sentimento del bello i diversi sentimenti parziali, che concorrono a produrre il primo sentimento, ed i rapporti che fanno fra di essi. Alla veduta di un ameno giardino lo spirito riceve una folla d'impressioni piacevoli, dal concorso delle quali risulta in lui il sentimento del bello. Questo sentimento piacevole è una modificazione passiva e la disposizione ad averla può chiamarsi *gusto di sentimento, gusto passivo*. Se colui che è affetto da un tal sentimento, sa distinguere non solamente le diverse sensazioni piacevoli, che concorrono a produrre in lui il piacere passivo del bello; ma pure tutte quelle relazioni di similitudine, senza le quali un tal piacere non risulterebbe: egli esercita il *gusto attivo o il gusto meditato*. Il gusto attivo produce nello spirito de' piaceri relativi al bello, i quali nascono dall'esercizio dell'attività intellettuale su i proprj sentimenti. Vi è un' altra spezie di gusto attivo, e consiste nella facilità di formare un oggetto bello. Tale è il gusto di un poeta, che forma un poema epico, una tragedia; quello di uno scultore, che forma una bella statua, senza riferirla ad alcun originale ec. Chiamiamo queste tre specie di gusto, il primo *gusto di sentimento*; *il secondo gusto di meditazione*; *il terzo gusto d'invenzione*. Un uomo che ignora la musica è colpito da un bel pezzo di Rossini, costui ha un gusto di sentimento: un'altro, che conosce la musica, può sviluppare le diverse sensazioni di suono e le loro relazioni, che nel bel pezzo concorrono a produrre il piacere del bello, costui esercita un gusto di meditazione; ma Rossini ha esercitato il gusto di invenzione.

Ogni uomo non è dotato di un ugual grado di gusto; come non ogni uomo esperimenta a certe im-

pressioni un ugual grado di piacere, o di dolore. Alcuni spiriti dotati di un gusto squisito, son quasi rapiti fuor di sè alla presenza di un oggetto bello. Presentate ad un uomo tale un poema, o un quadro, egli distinguerà in ciascuna parte di questa opera, se i colpi del maestro da lui osservati lo trasportino; nulla uguaglia il dispiacere, che gli cagionano i luoghi trascurati o mal trattati.

§. 79. Sovente nelle opere della natura il bello si offre a noi, circondato da circostanze o indifferenti o dispiacevoli. Proponendosi il poeta di presentarci un oggetto bello in tutta la sua purità, separa dal bello reale tutte le particolarità, che sono indifferenti o dispiacevoli, e ritiene tuttociò che è atto a produrre delle impressioni piacevoli. Egli fa di più: sostituisce alle particolarità separate, altre particolarità piacevoli: queste sono d. due specie; alcune, sebbene non si trovino riunite nello stesso individuo, si trovano però sparse nei diversi individui della stessa specie; altre non si trovano giammai in alcun individuo della specie di quello che ha in veduta il poeta. In conseguenza il poeta che copiasse servilmente la natura, ci presenterebbe il suo bello modificato da accessorj o indifferenti o dispiacevoli, e la sua composizione non produrrebbe l'effetto, che egli dee aver in veduta. Se un poeta presentasse su la scena una azione tragica nello stesso modo in cui è accaduta, correrebbe gran rischio di annojare gli spettatori. Negli avvenimenti reali della vita si può dire, che noi non vediamo della tragedia, che alcune scene distaccate; gli avvenimenti dolorosi son separati da alcuni avvenimenti fortunati, ed il tempo diminuisce la forza dell' impressione del primo avvenimento, allora che accade il secondo. Ma in una tragedia, il quadro dee esser terminato, e ciascuna parte dee tendere alla commozione, che il poeta vuol produrre. Ci si debbono presentare non solamente le circostanze, che cagionano il tormento e l' affanno de' personaggi, ma

quella dell' impressione prodotta in questi personaggi, e de' sentimenti, che ciascuno di essi prova in conseguenza della sua situazione. Per tal ragione il poeta ci presenta su le scene de' personaggi, che essendo soli parlano senza essere ascoltati da alcuno, svelando le affezioni del proprio cuore (1). Al teatro il poeta dee riunire in una conversazione di mezza ora tutti i tratti del carattere sparsi nella vita intera del suo eroe. È dunque un errore il credere, che il bello poetico consista nell' imitazione perfetta della bella natura. Le facoltà di analisi, e di sintesi formano un bello poetico, che non è sommesso ai sensi.

L' analisi separa dall' oggetto tutti gli accessorj o indifferenti, o disgustosi : è questo il suo primo uffizio. Essa separa dagli altri oggetti della stessa spezie quelle cose, che concorrono a formare più bello l' oggetto fattizio del poeta ; è questo il suo secondo uffizio. Essa separa ancora dagli oggetti di spezie diversa da quello del poeta alcuni accessorj, che pure contribuiscono ad aumentare la commozione voluta dal poeta : è questo il suo terzo uffizio. La sintesi riunisce ciò che l' analisi aveva separato. Essa o riunisce in un individuo diverse qualità, che si trovano sparse in individui della stessa spezie, o pure riunisce in un individuo qualità, che non si trovano in un individuo della stessa spezie di quella a cui appartiene l' oggetto del poeta (2). Per pingere il suo ava-

(1) Se il così detto *soliloquio* è ben fatto e ben collocato da chi scrive dialogo, deve considerarsi più come una cosa voluta dalla natura, che dall' arte e dal bisogno di far conoscere agli spettatori o ai lettori gli affetti e i pensieri dell' interlocutore. In fatti debbono i soliloquj aver luogo, quando il personaggio è agitato da qualche forte passione, da qualche grandiosa idea ; nel qual caso ogni uomo parla da sè, si agita ec. anche senza essere sopra un palco scenico.

(2) Mi sia permessa un' avvertenza relativa al bello artistico. Trattandosi di effigiare qualche divinità, gli angeli ec. forse piacerà una riunione di parti bellissime tra le belle che si vedono in natura. Essa forma un bello detto ideale. Ma , non so per-

ro, Molière forse prende i caratteri dell' avarizia da tutti gli avari del suo secolo, e li riunisce in un individuo. Apelle per pingere la sua Venere prese le bellezze sparse su i corpi delle più belle donzelle della Grecia. L' Ariosto nel canto settimo del suo Orlando furioso ci dà un ideale della bellezza umana femminile, riunendo in un individuo tutte le particolari bellezze, che si possono trovare sparse in più individui.

» Di persona era tanto ben formata,
» Quanto me' finger san pittori industri,
» Con bionda chioma lunga ed annodata
» Oro non è che più risplenda e lustri:
» Spargeasi per la guancia delicata
» Misto color di rose, e di ligustri:
» Di terso avorio era la fronte lieta,
» Che lo spazio finia con giusta meta.
» Sotto due neri e sottilissimi archi
» Son due neri occhi, anzi due chiari soli,
» Pietosi a riguardare, a mover parchi,
» Intorno a cui par ch' amor scherzi e voli;
» E ch' indi tutta la faretra scharchi,
» E che visibilmente i cori involi:
» Quindi il naso per mezzo il viso scende,
» Che non trova l' invidia, ove l' emende.
» Sotto quel sta, quasi fra due vallette,
» La bocca sparsa di natìo cinabro;
» Quivi due filze son di perle elette,
» Che chiude ed apre un bello e dolce labro;
» Quindi escon le cortesi parolette

chè, tali accozzi offrono quasi sempre fisonomie scipite e *statuarie*, che perdono moltissimo al confronto con altre le quali sono più fedele imitazione del vero, e come si presenta nella natura bene scelta e ben osservata. Manca alle prime l' anima che si osserva nelle seconde, e quando alcune di tali fisonomie straordinarie sono applicate a rappresentare personaggi storici, disgustano assai; perchè gli uomini quali sono in natura si credon sempre differenti da quelli dipinti in tale scelta maniera.

» Da render molle ogni cor rozzo e scabro ;
» Quivi si forma quel soave riso,
» Ch' apre a sua possa in terra il paradiso.
» Bianca neve è il bel collo, e 'l petto latte ;
» Il collo è tondo, il petto è colmo e largo,
» Due pome acerbe è pur d'avorio fatte
» Vengono, e van, come onda al primo margo,
» Quando piacevole aura il mar combatte.
» Non potria l'altre parti veder Argo.
» Ben si può giudicar, che corrisponde
» A quel che appar di fuor, quel che s'asconde.
» Mostran le braccia sue misura giusta,
» E la candida man spesso si vede
» Lungbetta alquanto, e di larghezza angusta,
» Dove nè nodo appar, nè vena eccede.
» Si vede al fin della persona augusta,
» Il breve, asciutto, e ritondetto piede ;
» Gli angelici sembianti nati in cielo
» Non si ponno celar sotto alcun velo. »

Nelle stanze che antecedentemente vi ho trascritto del Tasso questo poeta vuol descrivere i giardini dell' amore: giammai ivi non ha luogo il soffiar mortale e freddo di borea; ecco separata una circostanza dispiacevole, che nei giardini reali s'incontra: il zeffiro percorre le rose per allargare i fiori, e caricarsi de' loro odori. Il cielo in questo soggiorno è sempre puro e sereno. La tempesta non l' oscura giammai: qui il poeta aggiunge al sereno del cielo la circostanza piacevole della perpetuità, che non s'incontra giammai nella natura, o pure separa la circostanza dispiacevole della tempesta, quella del cader delle frondi dagli alberi ec. L' acqua che scorre non è torbida, ma sempre trasparente ; ecco separato il torbido dell' acqua, il quale è un accessorio dispiacevole.

Da ciò segue, che il principale oggetto della poesia è quello di piacere. Questa circostanza appunto, dice Dugald Stewart, la caratterizza. e la distingue dalle altre spezie di composizioni letterarie. Lo sco-

po che il filosofo si propone, è d'istruire e di rischiarare gli uomini, quello dell'oratore è di acquistare su la volontà di coloro, che l'ascoltano, una sorte di impero, di dare al loro giudizio, alla loro immaginazione, alle loro passioni, la direzione, che conviene ai suoi disegni. Ma il primo oggetto del poeta, lo scopo che egli ha in veduta, e che lo distingue, è di piacere (1). Alcune volte sembra che egli usurpi le funzioni del filosofo, o dell'oratore. Ma allora si può dire, che egli non fa se non che improntare da essi de' nuovi mezzi, per meglio ottenere il suo scopo. La misura, e la rima, che i poeti introducono nel linguaggio non sono che altri mezzi di piacere (2).

Il fondamento di un certo bello poetico si vede evidentemente essere nel bello fisico. È evidente che in un oggetto bello l'accessorio indifferente, distraendo la attenzione dalle impressioni piacevoli diminuisce il piacere della bellezza. Similmente è chiaro, che l'accessorio dispiacevole diminuisce la forza delle impressioni piacevoli. Quindi il bello poetico, da cui si allontanano gli accessorj o indifferenti o disgustosi, dee produrre un maggior piacere di bellezza, di quello che lo produrrebbe il bello presentato con questi accessorj. Ma a prima vista sembra non doversi dir lo stesso, quando nel bello poetico si trovano riunite qualità ripugnanti alle note leggi della natura, e che il poeta non prende da oggetti della stessa spezie di quella cui appartiene l'oggetto da lui considerato, ma da oggetti di diversa spezie. Per esempio qual

(1) Il fine del poeta deve esser veramente quello di istruire e ingentilire i costumi: il diletto è il mezzo che adopera. « Le » muse prenderiano grande sdegno se affermassimo opera loro » essere la cetra e le tibie, e non la riforma de' costumi, e il » raddolcir le passioni in quelli che usano il canto e l'armo- » nia. » (*Plutarco* nel Convito). Ma pur troppo il più delle volte i poeti, cangiando il loro uffizio sublime, divengono i più pericolosi corruttori del genere umano, facendo bere un orrendo veleno in una coppa dorata e inghirlandata di fiori.

(2) Flos. dello Spirito Um., t. 2. cap. VII. sez. II.

cosa dee sembrare più strana, che l' attribuire la sensibilità ai sassi, alle acque, alle piante? qual cosa più irragionevole, che il fare operare queste cose come se fossero persone, e l' attribuir loro il linguaggio? I prodotti di questa specie di sintesi pare, che non dovrebbero eccitare il piacere della bellezza, ma piuttosto un sentimento disgustoso. Pur la cosa va molto diversamente. Non solamente niun effetto dispiacevole producesi dalla personificazione. quando è bene adoperata, ma anzi per lo contrario essa trovasi e naturale e piacevole. Nè si richiede alcun grado straordinario di passione perchè diletti. Ogni poesia ancor la più umile e piana moltissimo ne abbonda: e nella prosa non solamente si usa nei discorsi studiati degli oratori ma eziandio nel conversar comune. Quando noi diciamo che *i campi son sitibondi, o che ride la terra, che l' ambizione è inquieta, o che un male è traditore*, queste espressioni mostrano la facilità con cui la mente può adattare le proprietà delle cose animate alle cose inanimate, o alle nozioni astratte.

Vi ho detto più volte, che nella spiegazione dei fatti della natura fa d'uopo arrestarsi ad alcuni fatti primitivi. È appunto per un fatto primitivo della nostra natura intellettuale, che l'uomo ha una mirabile propensione ad animare tutti gli oggetti, e che in conseguenza, prova del piacere a riguardargli come animali. Se taluno per un passo inconsiderato si torce un piede, od urta in un sasso, in quel momento di turbamento e di sdegno, ei sentirassi disposto a rompere il sasso in pezzi, a sfogare con ingiuriose parole la sua collera contro di esso, come se avesse da lui ricevuto un oltraggio. Se altri per lungo tempo, osserva Blair, è stato accostumato ad un certo ordine di oggetti, che abbian fatto sopra di lui una forte impressione, come sarebbe una casa, ove abbia passato molti anni felici, o i campi e gli alberi, e le montagne, fra cui abbia sovente passeggiato con gran diletto: quando abbia a partirne, specialmente senza

speranza di più rivederli, appena può ritenersi dal provarne la medesima sensazione, come quando abbandona i più cari amici. Questi oggetti sembrano dotati di vita, scopo divengono della sua affezione: e nel momento della potenza non sembragli stravagante lo sfogare con essi i suoi sentimenti in parole, e dar loro un formale addio.

Un de'maggiori piaceri, che dalla poesia riceviamo egli è il trovarci sempre, per così dire, in mezzo ai nostri simili, e il vedere che ogni cosa sente, pensa, ed opera siccome noi. E il principale incanto di questa specie di stil figurato è appunto quello d'introdurci in società con tutta la natura, e interessarci cogli stessi oggetti inanimati formando un legame fra essi e noi per quella sensibilità, che ad essi ascrive (1).

Debbo però farvi osservare che la personificazione o altrimenti la *prosopopeja*, non appartiene esclusivamente alla poesia; essa, come vi ho detto, si trova pure nello stile comune, nei trattati di morale, nei discorsi studiati degli oratori, e fino nei nostri libri santi (2). Riguardo allo stile comune ve ne ho recato un esempio di sopra nelle espressioni *campi sitibondi. terra ridente* ec. Cicerone parlando de'casi, dove l'uccidere un altro per propria difesa è permesso dalle dalle leggi, nell'orazione per Milone dice: *alcune volte la spada per uccidere un uomo ci vien presentata dalle stesse leggi: aliquando gladius ad occidendum hominem ab ipsis porrigitur legibus.* Qui le leggi sono personificate, come se porgessero di propria mano la spada, per mettere un altro a morte. Queste brevi personificazioni possono aver luogo anche nei trattati morali, e nelle opere di posato e freddo raziocinio.

» Questa tomba si aprirebbe, queste ossa si uni-
» rebbero per dirmi: perchè tu vieni a mentire per

(1) Lez. XVI. di Rettorica.
(2) Qual maraviglia? I nostri libri santi offrono il modello della più sublime poesia che si conosca.

» me, che non ho mai mentito per persona? lasciami riposare nel seno della verità: e non venire a turbar la mia pace per l'adulazione che io odio ».

Così Flechier previene i suoi uditori e li assicura per questa personificazione, che l'adulazione non avrà alcuna parte nell'elogio del duca Montausier.

» O spada del Signore, e fino a quando ricuserai di posarti? entra nella tua guaina, riposati e taci. Ma come riposerà, avendole il Signore comandato di volgersi contro Ascalona, e contro le marittime regioni? » (Geremia cap. 47.)

Ciò che ho detto ha bisogno di qualche osservazione. Alcuni di questi modi di dire contengono metafore, poichè alcuni de'vocaboli che li compongono, si prendono in un senso traslato. Il vocabolo *ridere* nel senso diretto si applica solamente agli uomini, ed il vocabolo *sitibondo* si applica solamente agli animali. Quando dunque si dice: *la terra è ridente*, *i campi son sitibondi* non vi ha qui alcuna personificazione, ma solamente una metafora. Ciò è vero: ma queste metafore non ci son piacevoli, se non perchè ci diletta il riguardare come animali gli oggetti tutti de'nostri pensieri.

Inoltre, vi è una personificazione, la quale non ha luogo che nel solo pensiere, ed un'altra che si estende sino alla realtà, fuori del pensiere. La prima è permessa all'oratore, e sotto certi riguardi anche al filosofo. La seconda non è permessa, e non reca piacere, che nella sola poesia. Flechier personifica nel suo solo pensiere. Tasso (1) attribuisce nella realtà il discorso ad un uccello.

Questa differenza nasce dall'essere l'oggetto proprio della poesia il piacere. Quando il filosofo dice: *la virtù conduce l'uomo alla felicità*, egli non pretende di dire, che la virtù sia un agente nè che la felicità sia una persona. La virtù e la felicità sono due

(1) Canto decimosesto stan. 13 e 14.

nozioni astratte e generali, alle quali il filosofo è forzato dalla limitazione dello spirito umano, di attribuire nel suo solo pensiere, una certa sussistenza. Ma il poeta narrando dei fatti attribuisce sensibilità e linguaggio agli oggetti inanimati.

§. 80. Abbiamo esaminato il bello della sintesi reale, quello della sintesi immaginativa civile, e quello della sintesi immaginativa poetica. Ci resta di esaminare il bello della sintesi ideale.

La sintesi ideale consiste nella sintesi dei rapporti di similitudine e di diversità delle nostre idee. Vi ho fatto osservare che una tal sintesi entra pure nel bello fisico, o nel bello artificiale. Ma vi debbo qui mostrare, che vi è un bello risultante da questa sola sintesi. Supponiamo, che ci si presenti un quadro, in cui si trovin dipinti dei personaggi. Un tal quadro è capace di due specie di bellezza, di una bellezza assoluta, di un'altra relativa. Questa pittura è un oggetto fisico, diretto alla vista, e come tale può essere un oggetto bello. Una tal bellezza è assoluta, poichè in essa si prescinde dalla relazione della immagine ad un individuo. Ma se voi riguardate questa pittura nel suo rapporto ad alcuni oggetti de' quali dee destarci la idea, se essa sarà simile all'originale, avrà una bellezza relativa, e tale bellezza consiste nella relazione di similitudine fra l'immagine e l'oggetto, a cui l'immagine si riferisce; o pure nella similitudine fra l'idea che desta la pittura, e quella che desta l'oggetto. Lo stesso dir dovete delle statue, che lo scultore ci presenta: esse son capaci di due specie di bellezza, di una bellezza assoluta, e di una bellezza relativa.

Da ciò segue, che queste due bellezze possono andar disgiunte l'una dall'altra. Se la similitudine fra l'immagine ed un oggetto brutto sarà perfetta, l'immagine aver dee una bruttezza assoluta, ed una bel-

lezza relativa. (1) Se avesse una bellezza assoluta dovrebbe esser priva della bellezza relativa. Nè l'immagine si riferisce ad un oggetto bello, ella dee avere

(1) È da osservarsi che, siccome le Belle Lettere e le Belle Arti sono così dette perchè destinate coi loro respettivi mezzi a presentare oggetti *belli*; deviano qualora prendano a occuparsi di oggetti brutti o fisicamente o moralmente, e peggio ancora se queste due specie di brutto si trovino unite in un solo oggetto Convengo che simili descrizioni possono aver luogo come le ombre nei dipinti per maggior risalto alle figure chiare: ma in ogni modo quando per servire. alla varietà, al contrapposto, all' intreccio ec faccia d' uopo descrivere oggetti brutti voluti dalla natura del tema, conviene con grande arte e bravura saperli mettere in guisa che non offendano troppo. Dante per es. vuol descrivere lo Incestuoso adulterio di Francesca da Rimino: ma quanta filosofia v' impiega e quanta delicatezza! si direbbe che lascia ogni cosa sotto misterioso velo. Tutta la storia dell' amor di una donna non volgare è vivamente descritta e rinchiusa in poche linee ma non seduce. Francesca attribuisce l' origine degli errori suoi e di Paolo non a depravazione, ma a nobiltà d'animo ed alla propria bellezza che con ingenuità e consentimento d'angoscia compiange ancora come troppo presto involata. Amò perchè fu amata, e dice che questo amore non l' abbandona ancora, sebbene sfolgorata da Dio nell' inferno. Quella fiamma d' amore sopravvive al gastigo, ma senza empietà: anzi Francesca offre un esempio unico di un dannato che non bestemmia, e vorrebbe anzi pregare Dio per chi sente pietà della sua sciagura. Discolpa un cognato da ogni ombra di seduzione. Si compresero senza parlarsi. Quando ella ha detto che fu baciata, quasi arrossisce ancora di vergogna per la strana conseguenza di quel bacio, e si affretta a compiere il racconto con un' espansione che tutto dicendo, e tutto lasciando all'immaginazione, nulla presenta da eccitar le passioni eroiche nel lettore. Paolo non parla, perchè ogni suo detto avrebbe infiammata la donna, o volendo scolparsi apparirebbe un ipocrita o un vile. La sua muta disperazione, quello scoppio di pianto quando è compiuta la narrazione è più eloquente di ogni poesia. Francesca plena del suo antico amore con dire che fu delusa nelle nozze, lo narra, non si scusa: ella vuole eccitare la compassione, ma non portare in trionfo un delitto. Sventura che quasi tutti i commentatori abbiano fatto a gara colle loro chiose a rendere odioso questo risplendente pezzo di poesia squarciando un velo che ad arte cuopre il turpe fatto che Dante accennò (Vedi Ferdinando Arrivabene, secolo di Dante).

insieme la bellezza assoluta, la bellezza relativa. Finalmente se l'immagine non si riferisce ad alcun originale essa sarà bella, quando ecciterà l'impressione, che il pittore ha avuto in veduta di eccitare. Essa è capace solamente di una bellezza assoluta; e questa è una bellezza di perfezione, della quale abbiam parlato di sopra.

Questa distinzione delle due bellezze è importante. Essa può applicarsi a tutte le composizioni letterarie. Un oratore, un poeta, possono descrivere un oggetto reale bello, ed un oggetto reale deforme o orribile. Se la loro descrizione sarà esatta, nel primo caso avrà due bellezze, nel secondo ne avrà una. Dipingendovisi uno scellerato vi si dipinge un oggetto, che fa orrore; ma se la descrizione è verace, sarà una bella descrizione di un oggetto deforme. Se l'oggetto della poesia, o del romanzo, non è un oggetto reale, la composizione allora non può avere una bellezza relativa, ma una bellezza di perfezione (1).

(1) Per quanto sia alieno da entrare anche di volo in questioni letterarie, non posso qui astenermi da osservare quanto, secondo me, si mostrino inconseguenti certi dotti, i quali pretendono che i soggetti storici introdotti nei romanzi formino un genere di composizione *bislacco* e contrario al buon gusto. Hanno ormai deciso costoro che *tutti* i Romanzi sono una sciocchezza. Che saranno dunque i Romanzi storici, peggiori anche degli altri? — Cose da fuoco — Ma senza entrare a decider del merito de'romanzi in generale, moltissimi de'quali sono dannosi quanto infinite poesie che pur si lodano, per rispondere alla critica fatta contro quelli così detti storici, vorrei sapere se le tragedie, i poemi (i quali non si teme che possan nuocere alla verità della storia) siano più graditi quando si appoggiano a personaggi storici, o a personaggi di fantasia? Credo che tutti convengano, anche perchè gli antichi han fatto quasi sempre così, che nel primo caso piacciono più. Ora perchè un romanzo, in cui si descrive soltanto un luogo senza nome, persone e fatti non mai esistiti che nella immaginazione dello scrittore, dovrà esser più bello di uno, ove il luogo della scena sia Milano e Lecco, o il castello di Kenilwort? perchè dovrà interessar meno di certi individui e di certi fatti d'invenzione un Borromeo, un Ferrer, o una Lisabetta e un Leicester, la peste del

» L'onda del mar divisa,
» Bagna la valle, il monte,
» Va passeggiera
» In fiume,
» Va prigioniera
» In fonte,
» Mormora sempre e geme
» Finchè non torna al mar:
» Al mar, dov' ella nacque,
» Dove acquistò gli umori,
» Dove dai lunghi errori
» Spera di riposar ».

Metast, Artas. Atto III. sc. I.

Ecco un bel pezzo di poesia. Facendone l'analisi vi si ravvisano in esso tre specie di bellezza; la fisica, la poetica, l'ideale. L'acqua, che scorrendo da un monte attraversa la valle, suol essere un eggetto bello alla veduta. Metastasio la personifica, e questa *prosopopea* ci presenta un bello poetico. La descrizione, che egli ce ne dà, prescindendo dalla personificazione, essendo uniforme all' origine fisica dei fiumi e de' fonti, produce un bello ideale, il quale consiste nella relazione di similitudine. Gli scrittori di estetica non hanno ben distinto queste diverse spezie di bel-

1630 o gl' intrighi della corte d' Inghilterra? I soggetti storici sembrano adattati a dar luogo a grandi bellezze *relative*. I lirici, i tragici, gli epici antichi, senza timor di offuscare la verità della storia, trattarono spesso fatti storici, e piacquero — Che sventura per *Manzoni* e *Gualtiero Scott* non esser vissuti a' tempi di Pericle, o almeno ai tempi di Augusto! Forse a renderli oggetto di studio letterario bastava che fosser vissuti anche ai tempi del decimo Leone. Forse se scrivevano in versi sarebbero stati creduti non affatto indegni di occupare i retori; ma perchè sono moderni ed hanno scritto in prosa, molti dotti chiamano i loro racconti *interminabili fanfaluche*, buone a far passare qualche oretta a veg'ia. e intertenere chi a forza di studio non giunse ad assaporare le divine bellezze di certi scrittori; un passatempo pei giovani dissipati e per le male educate fanciulle; se pure dai più severi non sono creduti anche dannosi alla sana morale!! —

lezza; per tal ragione i loro trattati mancano di precisione.

» Coraggio, o miei pensieri. Il primo passo
» V'obbliga agli altri: il trattener la mano
» Su la metà del colpo,
» È un farsi reo senza sperarne il frutto:
» Tutto si versi, tutto
» Fino all'ultima stilla il regio sangue:
» Nè vi sgomenti un vano
» Stimolo di virtù: di lode indegno
» Non è, come altri crede, un grande eccesso:
» Contrastar con sè stesso,
» Resistere ai rimorsi, in mezzo a tanti
» Oggetti di timor serbarsi invitto,
» Son virtù necessarie a un gran delitto.

Ivi, Atto I, scena III.

Lo scellerato che qui vi descrive Metastasio, è un oggetto di orrore. Ma la descrizione ha una bellezza relativa, perchè esprime ben tutta la serie de' pensieri e delle affezioni, che sogliono aver luogo nella anima dell'empio, che incomincia con un atroce misfatto a dare esecuzione ad un progetto di scelleratezze.

§. 81. Il primo de'due pezzi or ora rapportati contiene una comparazione. Arbace dice, che egli non può trovar pace, finchè non ritornerà, colla manifestazione della sua innocenza, caro alla patria, ed al Re Artaserse. Egli paragona il suo cuore all'acqua, che scorrendo non ha riposo, se non quando giunge al mare. Si potrebbe qui cercare, se il fare una comparazione sia conforme allo stato dell'anima di Arbace. Le forti passioni rigettano le comparazioni; pare però, che Metastasio faccia in Arbace cessare il torbido degli affetti, colla speranza di acquistare l'opinione della propria innocenza. Ciò non ostante confesso, di non esserne pienamente soddisfatto. Le comparazioni suppongono l'animo in perfetta calma. Or tale non era l'animo di Arbace. In tal caso il pezzo

di Metastasio manca di una bellezza relativa, esprimendo un pensiere, che non ha luogo nell'animo di Arbace. Ma checchè ne sia di ciò, è un fatto, che le comparazioni ben fatte e nei luoghi opportuni piacciono. Le comparazioni sono similitudini; e vi ha un bello risultante dalla sola osservazione delle similitudini. Il bello dunque, che le comparazioni producono è un bello ideale. Eccovi due altre comparazioni dello stesso poeta nella scena seguente. Artaserse, nel dubbio dell'innocenza di Arbace, parla così da sè solo di Arbace.

» Quella fronte sicura, e quel sembiante
» Non l'accusano reo. L'esterna spoglia
» Tutta d'un'alma grande
» La luce non ricopre,
» E in gran parte del volto il cor si scopre.
» Nuvoletta opposta al sole.
» Spesso il giorno adombra e vela,
» Ma non cela
» Il suo splendor.
» Copre invan le basse arene
» Picciol rio col velo ondoso,
» Chè rivela il fondo algoso
» La chiarezza dell'umor.

Ma queste due comparazioni belle in quanto comparazioni, hanno lo stesso difetto della prima, allora che si riferiscono allo stato dell'animo di Artaserse. Egli è colpito vivamente nell'animo suo dall'assassinio commesso nel padre: è nel dubbio, se l'autore del misfatto sia l'amico Arbace: un tale stato dell'animo non è certamente uno stato di tranquillità. Le comparazioni son dunque qui fuor di luogo.

Queste comparazioni debbono esprimere un pensiere, che può aver luogo nell'animo di chi le adopera; or un tal pensiere non può esservi nell'animo di un personaggio agitato da affetti alquanto violenti. Il linguaggio dunque del poeta, riferendosi necessariamente ad un originale, a cui non è conforme, viola

in questo punto la bellezza relativa, la bellezza ideale. Queste comparazioni son dunque belle isolatamente considerate; son difettose referendosi a ciò che precede, ed allo stato dell' animo de' personaggi, che le adoperano.

La sintesi ideale abbraccia pure la sintesi della relazione di diversità; e questa sintesi produce ancora un bello ideale. Come la comparazione è fondata sopra la similitudine, così l' *antitesi* è fondata sopra il contrasto, o l' opposizione di due oggetti. Cicerone nella Miloniana rappresentando l' improbabilità, che Milone avesse il disegno di uccidere Clodio in un tempo in cui tutte le circostanze erano sfavorevoli, dopo aver trasandato più altre occasioni, nelle quali con più agio e sicurezza avrebbe potuto compiere questo disegno, se mai l' avesse formato, accresce la nostra convinzione coll' accorto uso di questa figura: « Colui dunque, che uccidere non volle prima con approvazione di tutti, il volle poi con lagnanza di alcuni? Quello cui ammazzar non osò, potendolo con diritto a luogo e tempo opportuno e impunemente, non dubitò poi di trafiggerlo, con ingiustizia, in luogo svantaggioso, in tempo contrario, e con pericolo della vita? *Quem igitur cum omnium gratia interficere noluit, hunc voluit cum aliquorum querela? Quem jure, quem tempore non est ausus, hunc injuria, iniquo loco, alieno tempore, periculo capitis, non dubitavit occidere?* »

E ciò mi proge l' occasione di farvi osservare, che in una gran parte delle figure si scorge questo bello ideale, poichè consistono nelle similitudini. Niente più appaga l' immaginazione, che il confronto e la somiglianza degli oggetti, e tutti i tropi sono appunto fondati su qualche relazione, o analogia di una coll' altra. Quando, per esempio, invece di gioventù uno dice « *l' aurora della vita,* » lo spirito immediatamente discorre su tutte le circostanze, che somiglianti rendono questi due oggetti: egli vede nel tempo stesso un

certo periodo dell' umana vita, e un certo tempo del giorno, così analoghi l'uno all'altro, che si ferma con piacere a contemplare in un sol punto i due simili oggetti. La stessa personificazione ci piace pure, perchè ci presenta una similitudine fra gli oggetti inanimati e noi.

§. 82. Ma il bello delle composizioni letterarie richiede un più ampio sviluppamento.

Un trattato scientifico, un discorso oratorio, una composizione poetica, sono un insieme di vocaboli destinati a produrre nello spirito una serie di pensieri. Ma basta egli forse, che un discorso produca una serie di pensieri quali che sieno, acciò possa qualificarsi per bello? Se un discorso producesse nello spirito una serie di giudizj, senza connessione fra di essi, sarebbe egli bello? Certo esso nol sarebbe. La ragione si è perchè la moltitudine di questi giudizj presenta un disordine, ed il disordine è disgustoso. L' unità sintetica del pensiere è una condizione indispensabile per la bellezza di qualunque composizione letteraria. Il titolo di un' opera letteraria esprime il fine a cui ella è destinata, ed a cui tutte le parti di essa debbono tendere. Il titolo di ciascun capitolo esprime il fine a cui il capitolo tende, e questo fine è un mezzo pel fine dell' opera intera: nello stesso modo le diverse parti del capitolo debbono tendere al fine espresso nel titolo del capitolo.

L' unità sintetica del pensiere è dunque una legge invariabile per la bellezza di qualunque letteraria composizione.

L' autore che compone un' opera la dirige ad un fine. Secondo la verità del fine che egli si propone dee adattarvi i mezzi. Nelle composizioni, le quali hanno per oggetto la conoscenza del vero, ciascun giudizio dee esser vero, e ciascun raziocinio dee esserlo ancora. La verità in tali opere è una condizione indispensabile per la loro bellezza; ma si possono prendere varie vie per pervenirvi, e tutte non sono colla perfezio-

ne. È necessario di giungere alla conoscenza della verità per le vie più semplici. È questa una legge indispensabile alla perfezione dell' opera, ed in conseguenze alla bellezza, che dalla perfezione deriva. Supponiamo che ci si proponga questo problema : dato un numero di molte figure, per esempio il numero 9568973, ripetuto un gran numero di volte, per esempio venticinque volte, ritrovarne, il risultamento, cioè la somma : vi sono due mezzi per ottenere il fine proposto : uno si è di scrivere il primo numero venticinque volte e scriverlo ventiquattro volte sotto di se stesso, come sogliono scrivere i numeri de' quali dee farsi l' addizione : ed indi seguire l' addizione. Il secondo metodo si è di moltiplicare il numero 9568973 per 25. Il secondo metodo di risolvere il problema è più semplice e più breve, il primo è più lungo. La seconda soluzione è dunque da preferirsi alla prima, e se in un trattato di aritmetica si adottasse la prima soluzione un tal trattato non sarebbe perfetto, e mancherebbe di bellezza.

L'oratore il quale vuol determinare ad alcune azioni la volontà de'suoi uditori, non dee solamente parlare all' intelletto, ma eziandio al core. Per tal ragione lo stile dell' oratore non dee esser freddo, ma animato. Massillon, nella famosa predica del *poco numero degli eletti*, non si propone per ultimo fine della sua composizione, lo stabilire teologicamente esser poco il numero degli eletti; ma egli dirige questo fine ad ispirare nei suoi uditori un salutar timore, ad oggetto di condurli per questo mezzo ad una vita conforme al vangelo. Per conseguire il suo fine questo celebre oratore sviluppa le cause che conducono il maggior numero all' eterna dannazione. Ma ciò non basta ; egli vuol commuovere : ed a questo oggetto fa dirigere a ciascuno de' suoi uditori lo sguardo su di sè stesso con questo bellissimo pezzo : « A voi mi fermo F. » M., che siete qui raccolti, e lasciando il rimanente » degli uomini parlo a voi come se foste soli nel mon-

» do, ed eccovi il pensiere, che mi occupa, e mi
» spaventa: suppongo che questa sia per voi l'ulti-
» ma ora e il fine dell'universo. che siano per aprirsi
» i cieli sul vostro capo, che abbia a comparire Gesù
» Cristo nella sua gloria in mezzo a questo tempio,
» e che per non altro vi siete qui raccolti, che per
» attenderlo a guisa dei tremanti, contro de' quali si
» dee pronunziare o una sentenza di grazia, o un
» decreto di morte eterna: giacchè, lusingatevi pur
» quanto vi piace tali morrete, quali siete oggi: tutti
» questi desiderj di mutazione che vi seducono, vi
» sedurranno sino al letto della morte: tale è l'espe-
» rienza di tutti i secoli; tutto ciò che troverete in
» voi allora di nuovo, sarà forse un conto più lungo
» da rendere, di quello che avete oggidì: e da quel
» che sarebbe di voi, se in questo punto doveste com-
» parire al giudizio. potete quasi decidere qual sarà
» la vostra sorte all'uscire di questa vita.

» Or vi domando, e vel domando pieno di spaven-
» to, senza separare in questo punto la mia sorte dalla
» vostra, e mettendomi nella stessa disposizione, nella
» quale desidero che voi entriate: vi dimando dun-
» que se Gesù Cristo comparisse in questo tempio,
» in mezzo a questa adunanza la più augusta del
» mondo, per giudicarci, per farvi il terribile discer-
» nimento de' capretti dalle pecore, credete che il
» maggior numero di quanti qui siamo, sarebbe col-
» locato alla destra? credete almeno. che sarebbero
» eguali le cose? credete, che vi si trovassero almen
» dieci giusti quanti non potè trovarne il Signore in
» cinque intere città? io vel domando, voi nol sapete
» e nol so nemmen io. Voi solo, o mio Dio, cono-
» scete coloro che vi appartengono. Ma se noi non
» conosciamo quelli che a lui appartengono, questo
» almen sappiamo di certo. che i peccatori non sono
» dei suoi. Ora i fedeli, che qui si trovan raccolti,
» chi sono? i titoli, le dignità non si debbono con-
» tare per nulla, che di queste ne sarete spogliati in

» faccia di Gesù Cristo. Chi sono dunque? molti sono
» peccatori e di quelli che non vogliono convertirsi:
» in maggior numero ve ne sono di quelli che vor-
» rebbero, ma che differiscono la conversione; mol-
» tissimi altri di quelli che non si convertono mai che
» per ricadere: finalmente un gran numero di quel-
» li, che non credono aver bisogno di conversione:
» ecco il partito de' reprobi. Toglete queste quattro
» classi di peccatori da questa santa adunanza poi-
» chè saranno già tolti di mezzo nel dì del giudizio:
» e poi fatevi innanzi voi giusti, ove siete? Reliquie
» d' Isdraello passate alla destra: frumento di Gesù
» Cristo segregatevi dalla paglia destinata alle fiam-
» me. Ma oh Dio! dove sono gli eletti vostri? e per
» la vostra eredità chi rimane? »

La prima volta, che Massillon recitò questa predica, a questo luogo del sermone, tutto l'uditorio rimase colpito da un trasporto di ambascia, e quasi tutti per un moto involontario si alzarono a metà. Il mormorio d'acclamazione e di sorpresa fu sì forte, che l'oratore ne restò turbato, e tale turbamento non servì, che ad accrescere il patetico di questo pezzo singolare. Facendo l'analisi delle cause, che concorrono alla bellezza del pezzo rapportato, esse possono ridursi alle seguenti. Le due parti del pensiere, che riguardano il poco numero degli eletti e le cagioni della ruina della maggior parte de' cristiani, si possono riguardare come disposizioni al timore, che dall'oratore si vuole incutere. Egli vien poi più da vicino al suo oggetto, dirige l'attenzione degli uditori su di se stessi: allontana l'ostacolo che si oppone alla commozione, il quale è la lusinga di una vita migliore in appresso, toglie dal futuro giudizio la lontananza, che ne diminuisce l'impressione, rende questo terribile giorno presente allo sguardo del pensiere, e fa riguardare ai peccatori come quasi sicura la loro perdita. Non si potevano ordinar meglio le parti del pensiere, per l'oggetto che l'oratore ebbe in vedu-

ta. Vi si osserva pure la maestria con cui Massillon costruisce il discorso facendo in modo, che una parte faccia attendere l'altra, e che una parte del pensiere non sia terminata, se non che a queste parole: *voi solo, o mio Dio, conoscete coloro che vi appartengono.*

Lo storico dee narrare i fatti con tutte le circostanze, e presentare la virtù con i difetti che l'accompagnavano, ed il vizio colle buone qualità, che ne diminuivano l'orrore. Ma ciò che concilia la bellezza in uno scritto storico sarebbe, come osservai di sopra, un difetto notabile nel poeta. Egli dee allontanare dal suo Eroe tutti i difetti (1); e per ispirare orrore al vizio dee nel carattere opposto allontanare tutti gli accessorj di virtù, che ne diminuiscono l'impressione.

L'unità sintetica del pensiere, e la tendenza delle diverse parti del pensiere nel modo il più semplice, verso il fine, che l'autore ha in veduta, son dunque due regole invariabili del bello delle composizioni letterarie.

§. 83. Abbiamo veduto quali condizioni dee avere il pensiere che il discorso è destinato a far nascere: ma quali son quelle, che dee avere il discorso? Due cose, dice Condillac, fanno tutta la bellezza dello stile: la nettezza ed il carattere. La prima richiede, che si scelgano sempre i termini i quali esprimano esattamente le idee; che si tolga dal discorso qualunque superfluità, che il rapporto de' vocaboli non sia giammai equivoco, e che tutte le frasi costruite le une per le altre denotino sensibilmente il legame, e la gradazione de' pensieri (2).

La *chiarezza* e la *precisione* del linguaggio son dunque due leggi indispensabili alla bellezza di una composizione letteraria. L'oscurità è contraria al fine del linguaggio; e la superfluità è contraria alla legge ge-

(1) Ma poi piacerà questo ritratto? Esistono uomini senza difetti? — Esiste un facinoroso senza virtù alcuna, almeno apparente?

(2) Arte di scrivere, sul principio.

nerale della semplicità de' mezzi pel fine. Si possono applicare allo stile questi due versi di Despreaux.

« Tout ce qu'on dit de trop est fade et rébutant;
» L'esprit rassaisé le réjette à l'instant.
» Tutto ciò che è superfluo è insipido e disgustoso;
» Lo spirito satollo all'istante lo rigetta.

Nella ideologia vi feci conoscere la differenza fra sintassi e costruzione, e vi mostrai che la sintassi non può essere che una, e che la costruzione può esser varia. Ciò supposto si domanda: *qual regola di bellezza ci guiderà nella scelta della costruzione?* Per risolvere la quistione proposta incominciamo dall'esaminare le diverse spezie di costruzioni.

Quando nel discorso si enunciano tutti i vocaboli, che sono i segni delle differenti parti del pensiere, e non se ne enunciano di più; ed i vocaboli sono enunciati nell'ordine successivo, uniforme a quello delle modificazioni dello spirito, in modo che il vocabolo, che si dee modificare o determinare preceda quello che lo modifica o lo determina, la costruzione appellasi *semplice* o *necessaria*. Quando una di queste condizioni manca, o pure mancano tutte e due, la costruzione chiamasi *figurata*.

La costruzione semplice, osserva Dumarsais, è ancora *naturale*, perchè ella segue la natura, cioè perchè enuncia i vocaboli secondo lo stato in cui lo spirito concepisce le cose. *Il sole è luminoso*. Si segue o l'ordine della relazione del soggetto colla modificazione, o quello delle cause coi loro effetti, o quello degli effetti colle loro cause. Ciò vuol dire, che la costruzione semplice procede andando dal soggetto alla modificazione: *il sole è rotondo*. Dalla causa all'effetto, *Dio ha creato il mondo*. Dall'effetto alla causa, cioè dal paziente all'agente, *il mondo è stato creato da Dio*. Ora in tutti questi casi lo stato delle cose richiede, che si cominci da nominare il soggetto. Bisogna essere, cioè avere un'esistenza o reale o immaginata prima di poter essere qualificato. Lo spirito

dee prima aver l'idea del soggetto, per poter attribuirgli una qualificazione quale che siasi. Bisogna essere prima di operare, e prima di essere l'oggetto dell'azione di un altro.

Se vi domando *quando verrete voi?* e rispondete, *dimani*, il vocabolo *dimani* equivale alla seguente proposizione *io verrò dimani*. Non si enunciano dunque nella frase i vocaboli corrispondenti alle parti del pensiere, che si vuole esprimere col vocabolo *dimani*. Questa soppressione di alcuni vocaboli facili a supplirsi mentalmente chiamasi *ellissi*. Ella è una figura o un modo di parlare frequente nella conversazione ordinaria.

Io l'ho veduto coi miei occhi. Io l'ho udito colle mie orecchie, son proposizioni, in cui vi sono de' vocaboli superflui. Non si vede se non cogli occhi, nè si ode se non colle orecchie: queste espressioni *coi miei occhi, colle mie orecchie*, son dunque superflue. Un tal modo di parlare, in cui vi sono de' vocaboli superflui, dicesi *pleonasmo*, e voi vedete, che esso pure occorre nell'ordinario linguaggio degli uomini.

Se invece di dire: *il mondo è stato creato da Dio*, direte: *da Dio è stato creato il mondo*, voi invertirete l'ordine naturale de' vocaboli. Il vocabolo *da* indica una relazione, e per concepire una relazione fa d'uopo prima concepire i termini della relazione. Vi ha dunque qui *inversione*. Quella costruzione, in cui occorrono questi modi di parole, o uno de' modi indicati, appellasi *costruzione figurata*.

Per risolvere la quistione proposta, cioè se debbasi preferire la costruzione semplice alla costruzione figurata, o pure la seconda alla prima, risaliamo all'origine della costruzione figurata.

Abbiamo detto, che la chiarezza e la precisione sono due regole per la bellezza dello stile. Ora spesso avviene, che queste due regole sieno in contradizione l'una coll'altra: spesso, per essere perfettamente chiari, bisognerebbe esser molto prolissi. Il gusto ha cer-

cato di accordarle nel miglior modo possibile. Quando alcuni vocaboli si possono facilmente supplire da colui che legge, o che ascolta, questi vocaboli si sopprimono: una tal soppressione, senza nuocere alla chiarezza, conserva la precisione, e lo stile diviene eloquente. Pascal dice: « Il finito si annienta innanzi » l'infinito: così il nostro spirito innanzi a Dio: così » la nostra giustizia innanzi la giustizia divina. »

Queste frasi sono elittiche: si sopprime per due volte in esse il vocabolo *annientare*.

La legge della precisione nel discorso ha dunque dato origine al linguaggio elittico.

Il pleonasmo sembra a prima vista contrario alla precisione dello stile. Ma non può non sentirsi, che in certi casi da una energia al linguaggio. Questa energia consiste nell' esprimere, in un modo breve, una certa affezione del nostro spirito. Quando dico *io l'ho veduto coi miei occhi*, oltre del pensiere espresso dai vocaboli: *io l'ho veduto*, vi si aggiunge l' accessorio, cioè si esprime la volontà che ho, che colui a cui dirigo il discorso, sia sicuro senza punto dubitare di ciò che gli ho precedentemente detto (1). Lungi dunque che, in questo caso, il pleonasmo sia contrario alla precisione dello stile, vi è anzi uniforme. Non ho bisogno di avvertirvi che parlo del pleonasmo ben fatto; se dices-

(1) Sembra con tali frasi che chi racconta voglia rimuovere il dubbio di essere stato illuso da un' immaginazione riscaldata Così Oreste nella così intitolata tragedia dell' Alfieri, dice a Pilade di aver veduto lo spettro di Agamennone.

» . . . . . Io 'l vidi,
» Sì con *quest' occhi* il vidi. Ergea la testa
» Dal nero avello; il rabbuffato crine
» Dal volto si togliea con mani scarne,
» E sulle guancie livide di morte
» Il pianto e il sangue ancor rappreso stava:
» Nè il vidi sol; che per gli *orecchi* al core
» Flebil mi giunse e spaventevol voce
» Che in mente ancor mi suona . . . . ec.

Atto II. Scena II.

si: *la luminosa luce del sole dissipa le tenebre su la terra*; il vocabolo *luminosa* sarebbe un pleonasmo da rigettarsi. Siccome vi sono elissi difettose perchè rendono oscuro il discorso, così vi sono pleonasmi frivoli, perchè son contrarj alla precisione del linguaggio.

Riprendiamo una parte del rapportato periodo di Massillon: » Or vi domando, e vel domando pieno di » spavento; senza separare in questo punto la mia » sorte dalla vostra, e mettendomi nella stessa dispo- » sizione, nella quale desidero, che voi entriate: vi » domando dunque: se Gesù Cristo comparisse in » questo tempio, in mezzo questa adunanza la più » augusta del mondo, per giudicarci, per fare il ter- » ribile discernimento de' capretti dalle pecore, cre- » dete che il maggior numero di quanti qui siamo » sarebbe collocato alla destra? Credete almeno, che » sarebbero eguali le cose? Credete ec.

Facciamo de' cambiamenti a questo periodo, e presentiamolo in un altro ordine: » Or vi domando: se » Gesù Cristo comparisse in questo tempio, in mez- » zo a questa adunanza la più augusta del mondo, » per giudicarci, per fare il terribile discernimento » de' capretti dalle pecore, credete che il maggior nu- » mero di quanti qui siamo, sarebbe collocato alla de- » stra? credete almeno che sarebbero eguali le cose? » credete ec. Io vel domando pieno di spavento, senza » separare in questo punto la mia sorte dalla vostra, » e mettendomi nella stessa disposizione nella quale » desidero che voi entriate. »

Paragonando queste due costruzioni vi accorgete subito, che la prima è eloquente e migliore della seconda. Or donde nasce ciò? Nella prima vi è maggiore unità sintetica nel pensiere, che nella seconda. Nella prima il pensiere è interamente terminato quando è sviluppato l'oggetto della domanda: nella seconda dopo l'oggetto della domanda, con cui termina il pensiere, si soggiunge un altro pensiere. Quindi cogli stessi elementi nella prima costruzione si for-

ma un pensiere e nella seconda se ne formano due. Il maggior legame de' pensieri ci obbliga dunque molte volte a preferire una costruzione ad un altra, quantunque tutte e due le costruzioni fossero semplici.

Questo stesso principio ci fa pure in molti casi preferire l'ordine inverso all'ordine diretto. « In un » tempo in cui le quistioni filosofiche si decidevano » coll' autorità di Aristotile, e degli scolastici, ap» parve Cartesio, ed al metodo dell'autorità sostituì » quello dell' esame. »

Questa costruzione è inversa. La diretta sarebbe: » Cartesio apparve in un tempo, in cui le quistioni » filosofiche si decidevano coll' autorità di Aristotile, » e degli scolastici: egli sostituì al metodo dell' au» torità quello dell' esame. »

Ora nella prima costruzione il legame de' pensieri mi sembra maggiore, poichè dopo *apparve* nella seconda costruzione, lo spirito non attende necessariamente la circostanza del tempo; laddove questa circostanza è necessariamente legata alla proposizione: *apparve Cartesio.*

Le leggi dunque richieste, per la bellezza della letteraria composizione, han dato origine alla costruzione figurata. Ora queste leggi alcune volte si osservano più nella costruzione semplice, che nella figurata, e altre volte più nella figurata che nella semplice. Si dee, in conseguenza, preferire, nei diversi casi, quella costruzione che è più analoga alle regole invariabili del bello. Se invece di dire: *Dio dee esser adorato*, dicessi: *dee essere adorato Dio*, farei una inversione, senza alcun motivo, e violerei l'ordine successivo delle idee. Non bisogna dunque ricorrere alla costruzione figurata, se non quando le spiegate regole della bellezza ci si conducono.

§. 84. Le regole spiegate mi sembrano sufficienti a rendere ragione delle differenti bellezze delle letterarie composizioni. Ho distinto il pensiere dal lin-

guaggio destinato ad esprimerlo. Ho in conseguenza, determinato le leggi che debbono regolare il pensiere, e quelle che debbono regolare il linguaggio. Io credo che tutte le regole de' rettorici si possano ridurre alle quattro di sopra spiegate.

L'autore vuol fissare l'attenzione de' suoi lettori o uditori su di un dato oggetto. È conforme al fine, che egli ha in veduta; l'incominciare il discorso dal presentar sul principio questo oggetto. sebbene seguendo la costruzione semplice, l'oggetto di cui parliamo dovrebbe essere enunciato dopo di altri vocaboli. L'autore farà dunque un'inversione in grazia del fine, che egli si è proposto.

» Un funestissimo annunzio son qui a recarvi, o
» miei riveriti uditori, e vi confesso, che non senza
» una estrema difficoltà mi ci sono addotto, troppo pe-
» sandomi di avervi a contristare altamente fin dalla
» prima mattina, che io vegga voi, o che voi conoscia-
» te me. »

Il celebre Segneri segue qui la costruzione inversa, invece della semplice e diretta: questa sarebbe: »
» Io fin dalla prima mattina che veggo voi, e che voi
» conoscete me, son quì a recarvi un annunzio fune-
» stissimo. »

Ma per qual ragione l'oratore preferisce la prima alla seconda costruzione? egli vuol fissare l'attenzione dei suoi uditori su la funesta idea della morte. L'idea dunque di *funesto* è la prima, che egli presenta allo uditorio. Per tal ragione incomincia il discorso dallo oggetto dell'azione piuttosto che dal soggetto, e nell'oggetto stesso incomincia dal vocabolo che modifica piuttosto che dal vocabolo modificato: egli dice: *un funestissimo annunzio* invece di *un annunzio funestissimo*. Osservate inoltre, che sè il citato oratore avesse scelta la costruzione diretta, il pensiere, invece di esser uno si sarebbe diviso in due.

Gli scrittori eloquenti spesso ubbidiscono alle leggi del bello senza saperlo.

Vi ho parlato delle comparazioni e delle antitesi, e vi ho detto, che esse piacciono, perchè producono un bello ideale. Quì vi soggiungo, che queste figure piacciono ancora, perchè fanno concepire più chiaramente il pensiero. Esse possono dunque esser comandate dalla legge della chiarezza del linguaggio (1). Vi ho detto, che le frasi ellittiche piacciono per la precisione del discorso: quì soggiungo, che esse piacciono pure, perchè contengono un bello ideale, esprimendo la rapidità del pensiero.

I rettorici hanno osservato, che alcune frasi piacciono, o perchè esprimono il sentimento, o perchè lo esprimono con forza. Egli vi ha per ciascun sentimento un vocabolo proprio a risvegliarne l'idea: tali sono *amare*, *odiare*. Quando dunque dico: *io amo*, *io odio*, esprimo un sentimento; ma è questa l'espressione più debole. Cambiamo la forma del discorso, e diciamo *se io ti amo?* quel *se*, ed il punto interrogativo in fine della frase, esprimono il sentimento, cioè la passione dell'amore, esprimono la forza di questa passione, ed esprimono pure la maraviglia, che in me nasce dall'idea, che voi dubitate del mio amore. Questo *se* dunque, e questo punto interrogativo esprimono colla massima precisione una moltitudine di pensieri. Questa espressione piace dunque per la legge della precisione del linguaggio. Ma vi ha di più, essa piace, perchè con una espressione si esprime una moltitudine di modificazioni interne, che hanno un'esistenza simultanea nello spirito. Questa simultaneità è perfettamente espressa con una frase, che denota tutte queste affezioni insieme. Vi ha dunque quì una similitudine fra il linguaggio e lo stato dello spirito: e perciò un bello ideale.

» O vanità! o nulla! o mortali ignoranti de' loro destini!

(1) Io credo che il linguaggio figurato sia il linguaggio della natura, non dell'arte. (V. Blair Lezioni di Rettorica).

Se Bousset avesse detto: « Tutto non è che vanità, tutto non è che nulla: i mortali sono ignoranti de' loro destini » egli non avrebbe espresso il sentimento da cui l'animo suo è penetrato: egli avrebbe semplicemente enunciato un giudizio dell' intelletto. La prima espressione piace dunque, perchè ella esprime insieme un giudizio, ed una commozione dell'animo. Ella rileva la sua bellezza dalla precisione del linguaggio. Ma vi è di più: il fine di Bousset è di commuovere gli altri; ora per tale oggetto è necessario, che si mostri commosso egli stesso; a questo fine tendono le esclamazioni rapportate.

§. 85. È tempo che diamo termine alla teorica del bello. Eccovi la serie de' miei pensamenti. Il bello è distinto dal piacevole, perchè il primo suppone una moltitudine di percezioni, laddove una semplice sensazione può esser piacevole. Mi direte, che noi attribuiamo la bellezza eziandio ad un colore uniforme. Un colore, io vi rispondo, presenta una moltitudine di parti colorate.

Facendo l'analisi del bello ho creduto, che bisogna ammettere quattro specie elementari di bello. *Il bello fisico*, il quale nasce da una moltitudine di percezioni combinate dall'arte del poeta. *Il bello ideale*, il quale risulta da alcune date percezioni di similitudini, o di diversità. *Il bello di perfezione*, il quale consiste nel concorso di molte cose verso di un fine.

Il bello fisico è diretto tanto alla parte passiva dello spirito, che all'attività, cioè tanto alla sensibilità, che alla meditazione. Tutti gli altri belli son prodotti dell'attività sintetica dell'anima.

Negli oggetti belli spesso s'incontrano tutte queste specie elementari di bellezza. La natura può presentarci un insieme di percezioni piacevoli: essa può somministrarci l'occasione di osservare delle similitudini e delle varietà, che ci piacciono. La meditazione può inoltre nelle parti della natura scovrire l'uniforme concorso ad un fine: e quindi possiamo

vedere riunite la bellezza fisica, la bellezza ideale, e la bellezza di perfezione. Anzi una certa bellezza ideale è un elemento necessario pel bello sensibile. Questa distinzione delle spezie elementari della bellezza e importante. Per non averla fatta, alcuni scrittori di estetica hanno avanzate delle proposizioni false. *Imitate la bella natura.* Questo precetto è falso relativamente al bello poetico: è poi vero pel bello ideale, che si riferisce all'archetipo reale della natura. L'analisi delle facoltà dello spirito, spiegata nella psicologia, è il noto da cui son partito, per iscovrire l'ignoto della origine del bello. Il bello suppone o una sintesi data, o una sintesi fatta. Riflettendo su di questo principio, e su le diverse sintesi, reale, immaginativa civile, immaginativa poetica ed ideale, son pervenuto alla dottrina, che sul bello vi ho proposto.

Osservando le diverse idee specifiche del bello elementare, possiamo facilmente pervenire a formarci l'idea generica del bello. In tutte queste idee troviamo varietà ed unità. *L'unità nella varietà è dunque l'essenza del bello.* Credo che non può contrastarsi questa illazione (1).

(1) Forse tutti non l'ammetteranno. In prova di che riporterò un brano, desunto *dai primi elementi di filosofia* del ch. *Baldassarre Poli*, ove si trovano molte acute riflessioni, che a me sembrano giustissime « Il principio del *bello* fu sottil- » mente investigato da'Filosofi e dagli Scrittori di estetica, i » quali domandarono a loro stessi perchè è bello l'orizzonte, » perchè è bella la rosa, perchè sono belli gli augelli, bello il » canto o la musica, belle la pittura e la poesia? A questa » interrogazione essi risposero tutti assai diversamente. Gli » uni dissero che è bella la rosa, bello l'orizzonte, e bella la » poesia, la pittura e la musica, perchè piacciono; altri per- » chè in questi oggetti v'ha la *novità* o la *proporzione*, o » l'*unità* per la *varietà*, o l'*abitudine*, o la facile *percezio-* » *ne* de'rapporti, o la *perfezione*, o la *grandezza* e *piccolezza*, » o la *forza*, o la *sublimità*, o l'*attitudine* degli oggetti na- » turali a porre in un conveniente esercizio le facoltà sensitive. » Quindi da ciò si vede che si volle ammettere un principio » unico ed universale del *bello*, qualunque fosse la sua natura,

Se la varietà e l'unità sono gli elementi de bello, *quale è*, domandasi, *quella varietà e quella unità, che son necessarie a costituirlo?* Non bisogna tentare di

» indefinibile siccome un fatto, ma un principio insieme vario » e diverso secondo la varia opinione dei Filosofi. Tutti questi » principj però presi ad uno ad uno non costituiscono il *bello* » in generale, e tante volte non vi garbano menomamente. Il » piacere c'è tanto nel *bello* quanto nel *buono*. Il buon odore » della rosa mi dà piacere ma questo può venirmi anco da un » fiore che sia tutt'altro che bello, o assai men bello della » rosa. Il bello della rosa lo ammiro quando anche la conosca » e la vegga e la rivegga le mille volte; dunque il bello non » deriva dalla novità. D'altronde la novità ci può esser anco » nel *brutto*; ed allora com' essa può produrre ad un tempo » il bello? La proporzione è un elemento del bello ossia una » cosa che può aumentare lo effetto del bello, ma che non » costituisce il suo principio. Un uomo può esser proporzio- » nato e bruttissimo. Una montagna è sproporzionata, eppure » è bella La luce del sole anche non veduta nelle sue rifra- » zioni, ne'suoi raggi attraverso d'un vetro o d' un prisma è » bella, quantunque sia semplice ed unica, e quindi nel difetto » dell' unità per la varietà può rinvenirsi il bello. Una poesia » può avere tutta l' unità per la varietà ed essere pessima. » Nella virtù e nel bello morale che c'entra mai l'unità per la » varietà? L'abitudine lungi dal formare il *bello*, lo diminui- » sce e lo annienta. La facile percezione de' rapporti si rife- » risce al bello *intellettuale* e non *fisico* o *morale* che procede » dal sentimento, e che sembra indipendente dalle idee per la » sua immediata intuizione ed approvazione, e può trovarsi » eziandio nel brutto. La perfezione non è che la corrispon- » denza dei mezzi al fine; dunque è distinta dal *bello* che » consiste in una rappresentazione gradevole indipendente- » mente dal fine al quale tende questa rappresentazione me- » desima. La grandezza spetta al sublime, ed è una specie di » bello e non già il bello comune. La picciolezza non risguarda » agli oggetti grandi che pur sono belli. La forza non s'adatta » nè al bello fisico, nè al bello morale, perchè è bella una » pecora senza che sia forte, perchè la bellezza risplende » nelle donne prive di forza, perchè la virtù della modestia e » della mansuetudine sono belle, sebbene manifestino il carat- » tere della debolezza e non della forza. La sublimità degli » oggetti esprime più il bello morale che il fisico: e non è » così generale come il bello in tutte le sue specie. Finalmente » il conveniente esercizio delle facoltà sensitive è un mezzo

risolvere *a priori* una tal quistisne. L'esperienza sola è la guida sicura in tal materia. Essa c'insegna qual varietà e quale unità ci piace in tutti i tempi ed in tutti i luoghi. Essa ci fa distinguere una bellezza naturale ed invariabile da una bellezza accidentale, e mutabile. Le verità che riguardano il bello son verità primitive di fatto, alle quali bisogna arrestarsi senza perdersi in regioni immaginarie.

§. 86. Riflettendo sul piacere risultante dalla varietà delle impressioni, che si riferiscono ad un oggetto, troviamo che alcuni oggetti complessi ci destano un piacere che chiamasi *piacere del sublime*, e che è distinto dal piacere del bello. Il ruscelletto, che scorre placido fra le sue sponde, è un oggetto bello; ma quando precipita col fragore e la impetuosità di un

» od una condizione al piacere e non al *bello*. Anzi il bello » massimamente nel sublime richiede l'entusiasmo e l'ammi- » razione, che sono contrarj al moderato sentire. Tutto questo » ci conduce alla conseguenza che non è ancora scoperto il » principio unico universale e veramente primitivo del *bello*; » ch'esso è forse vario come sono varj gli oggetti e le specie » della bellezza, ch'esso diventa unico non relativamente agli » oggetti, ma all'anima o al *sentimento* così detto *estetico* » onde lo si prova; e che sotto tale aspetto è indefinibile ed » occulto per la sua intima natura al pari di quello del *buono*, » non potendosi distinguere che il *bello* di sentimento o di » intuizione dal *bello* di raziocinio o di ragione, nel primo » de'quali siam soliti dire che è bello ciò che piace, che una » cosa è bella perchè è bella, e nel secondo che questa cosa » che piace o che è bella, nè piace, ed è bella piuttosto per » un motivo che per l'altro. Dal che nasce poi quella somma » discrepanza e varietà di giudizj sul bello, e sul bello parti- » colarmente artificiale, che si veggono tutto dì nelle produ- » zioni letterarie, o nelle opere della musica e della pittura » e delle altre arti sorelle. » Altri chiamò bello un oggetto composto di parti facili a percepirsi, e che destano una viva sensazione: ma trattandosi di certo bello morale può dirsi con Platone. « Non ha immagine. All'occhio spirituale del saggio » è concesso soltanto vederlo, chè al popolo non si mostra. » Lungi da moti impetuosi si manifesta con una calma divina, » da cui scorre un torrente inesausto di felicità. »

torrente, divien tosto sublime. Una spiaggia amena, una ridente campagna, una florida città, ci destano il piacere del bello: una montagna scoscesa, un luogo solitario, un'antica foresta, ci destano quello del sublme. Una placida giornata di primavera ci presenta il bello, una violenta tempesta, nell'oscurità della notte, il sublime. Un cavallo di razza e di maneggio ci modifica col piacere del bello, il cavallo guerriero col piacere del sublime. Un casino delizioso ci desta il piacere del bello. Un vasto edifizio un tempio gotico, ci destano quello del sublime. La cascata delle acque di Caserta ci colpisce col bello: ma i magnifici ponti ci sorprendono col sublime. Il dolce canto dell'usignuolo produce il bello. Il fremito del mar tempestoso, il rumore del tuono ci producono il sublime. Una musica tenera ci desta il bello. Il cupo suono di una grossa campana, quello del tamburo ci destano il sublime. L'ordine ci sembra bello; ma una gran massa di rupi gettate alla rinfusa dalle mani della natura ci colpisce col sublime.

» Giace l'alta Cartago e appena i segni
» Dell'alte sue ruine il lido serba;
» Muojono le città, muojono i regni.
» Copre il fasto e la pompa arena ed erba. *Tasso.*

Il mio rispettabile amico il Cavalier don Luigi di Francia l'imita molto bene ne'seguenti versi, inseriti fra le sue rime già pubblicate.

» Copron deserte ed arsicciate arene
» Ove Menfi già fu. Babel, Cartago,
» Tebe, Sparta, Corinto, Argo, ed Atene
» Di capanne, e tugurj ha sol l'immago.
» Atra foresta, e desolata ingombra
» U' la gloria sedea di Troja all'ombra.

L'esistenza del piacere del sublime, e la distinzione di questo da quello del bello essendo incontrastabile, ed un fatto primitivo della nostra natura morale, fa d'uopo far l'analisi di un tal fatto.

Affinchè un oggetto destasse pel piacere dee sod-

disfare uno de' desiderj primitivi. Il bello fisico, ed il bello poetico son relativi al desiderio de'piaceri dei sensi. Il bello ideale, ed il bello di perfezione son relativi alla curiosità. Il bello morale, che consiste nella virtù, è relativo al desiderio dell'altrui ben essere. Il sublime finalmente è relativo al desiderio della propria eccellenza, ed a quello della gloria. Questi due desiderj si possono comprendere in una espressione più semplice, e chiamarsi tutti e due *desiderio della grandezza*. Questa è o intrinseco o estrinseca. La prima consiste nella grandezza del proprio essere. La seconda nella grandezza ideale, cioè nell' opinione che gli altri hanno della nostra grandezza intrinseca. L'uomo ha un desiderio primitivo di esser grande tanto intrinsecamente, che nell' opinione degli altri.

Il piacere del sublime è un effetto dell'idea di grandezza. Lo spirito concepisce un oggetto grande quale che siasi, sente la grandezza del suo concepimento; e così sente grande sè stesso, perchè ha una grande idea. Questo sentimento della propria grandezza è piacevole, ed in esso consiste il piacere del sublime.

Vi renderò sensibile con degli esempj questa mia filosofia del sublime.

La grandezza è o di estensione o di potenza. La potenza è o fisica, o intellettuale, o morale. Ora l'idea di ciascuna spezie di queste grandezze producono il sublime.

Se nell' oscurità di una notte serena, in una vasta pianura, osserverete la volta azzurra del cielo, l'idea di questa gran mole produrrà in voi il piacere del sublime. L' indefinita estensione dell' Oceano, un'estesa pianura, ove l' occhio non vede confine, un'alta montagna, un precipizio da cui miriamo gli oggetti che giacciono al fondo; un grandioso edifizio, come per esempio le piramidi di Egitto, son tutti oggetti che ci destano il piacere del sublime. La loro grandezza è una grandezza di estensione.

L' idea dell' Essere Eterno, che con un semplice

volere produce il grande universo, quella di una notturna tempesta, che all' interrotto sfolgorar de' baleni, sembra che in un istante produca ed annienti la natura; quella di un Annibale, che pel non battuto ed orrido cammino delle alpi scendendo in Italia, reca nel cuor di Roma lo spavento, sono idee che producono il sublime, perchè sono idee di una grandezza di potenza fisica o reale.

L' idea di un Newton, che pesa l' universo, di un Cartesio che nella filosofia distrugge l'impero dell'autorità, destano il sublime, perchè sono idee di una grandezza intellettuale.

L' idea di un Attilio Regolo, di un Muzio Scevola, de' trecento delle Termopoli, quella di un eroe, in somma, che sacrifica sè stesso pel bene degli altri, che resta immobile all' urto dell' interesse, sono idee che innalzano l' anima col sentimento del sublime, perchè ci presentano una grandezza morale.

§. 87. Per maggiormente stabilire la mia dottrina, vi recherò immantinente alcuni pezzi sublimi degli Scrittori.

» Giace l' alta Cartago, e appena i segni
» Dell' alte sue ruine il lido serba.

Qui il Tasso ci presenta una grandezza di estensione. Osservate, che l' annientamento di un oggetto grande non lascia di esser sublime, perchè lo spirito riguarda come più grande la causa, che annienta una cosa grande, e l' espressione è la più forte, perchè lo spirito concepisce in un istante due grandezze.

» Sionne, oh Dio! Sionne, ahimè qual suono
» Alle vaste tue glorie intima il fine!
» Ingrata! e non ti scuoti? Ahi le latine
» Trombe chieggon tuo sangue in fiero tuono.
» Le tue moli superbe, il Tempio, il Trono
» Coprono interminabili ruine (1).

Questi versi sono un bell' esempio del sublime di

(1) Sonetto di *Cristoforo Papanti*, nella scelta del Ceva.

estensione, e di quello di potenza. Osservate che un certo suono desta il sublime, perchè si riguarda come effetto di una gran potenza.

Dio disse: *la luce sia e la luce fu.* Questo gran passo della Genesi ci offre il sublime di potenza. Esso ci presenta un immenso potere, il quale produce il più grande effetto colla massima facilità e prontezza. Un simil pensiere è magnificamente amplificato nel seguente trattato d'Isaia (cap. XLIV. 24.) « Io sono,
» dice il Signore, facitore del tutto, che solo distendo
» i cieli, stabilisco la terra, e niun è meco. Che dico
» al profondo: sii desolato, e inaridirò i tuoi fiumi.
» Che dico a Ciro: tu sei mio pastore, adempirai
» ogni mio volere. Che dico a Gerusalemme: sarai
» edificata; e al Tempio: sarai fondato. »

Il famoso: *veni, vidi, vici,* di Cesare, l'*io* di Medea, e l'esclamazione di Ajace, sono tre esempj del sublime di potenza. Allora che Nerino dice a Medea:
» Votre peuple vous haït: votre époux est sans foi:
» Contre tant d'ennemis, que vous restet'il! — moi.
» Il vostro popolo vi odia il vostro sposo è senza fede:
» Contro tanti nemici che cosa vi resta mai? — io (1).

Quest'*io* eccita l'idea di una grandezza fisica, e di una grandezza morale insieme:

(1) Ecco in qual modo il nostro famoso tragico vigente *G. B. Niccolini* esprime questo sublime pensiero nell'Atto I Sc. I. della sua *Medea:*

Rodope Armi non hai, nè regno;
Sola, proscritta e rea,
Fra tanti mali che riman?
Medea Medea.

Mi sembra parimente molto sublime la risposta del re de'Messenj a Lisandro. Costui per indurlo a patti di una pace vergognosa, dice:

Già rovesciate al suol dell'arsa Itòme
Stan le rupi e le torri. E se prosegue
La vincitrice Sparta il suo trionfo,
Qual nume vi difende?
Aristodemo, *risponde il re.*
(Monti, Aristod. Atto II, Sc. VII).

Ajace dice: » Grand Dieu! rende nous le jour et » combats contre nous.

» Gran Dio, rendici il giorno, e combatti contro » di noi.

È questo un sublime di grandezza fisica (1).

Nel famoso combattimento fra gli Orazj e i Curiazj, informato il vecchio Orazio, che due de' suoi figli son morti, e che il terzo ha preso la fuga, arde di sdegno alla supposta codardia del figlio superstite. Gli si rammenta, che questo figlio era rimasto solo contro di tre, e gli si domanda, che cosa voleva, che il figlio suo avesse fatto: *qu' il mourut*, egli risponde, *che morisse*. Una tal risposta ci presenta una grandezza morale in un uomo, che sacrifica all'amor della gloria e della patria quella del proprio figlio.

Ciò che fa in molti casi la grandezza intellettuale di un pensiere, si è, allorchè si dice una cosa, che ne fa vedere un gran numero di altre, e che ci fa discovrir tutto di un colpo ciò, che non potevamo sperare di conoscere, che dopo di una gran lettura (2). Eccone degli esempj.

(1) Nelle belle arti il sublime risulta spesso dalla rappresentanza di un essere ispirato, che offra nel sembiante, o nella movenza qualche cosa di soprannaturale e potente. Il Mosè e le Sibille di Michelangelo, ne offrono un esempio tra i tanti che potrei citare degli antichi, de' moderni ed anche de' viventi artisti.

(2) Una certa indeterminata maniera di esprimere un grandioso oggetto, più che il presentarlo minutamente contribuisce molto a renderlo sublime. Quel non so che d'incerto nelle descrizioni o nelle pitture lascia all' immaginazione un grande spazio da riempire. In quest' illimitato spazio chi legge o chi guarda si figura più di quello che si sarebbe potuto esibire con parole e con le singole parti, purchè quello che si è presentato o detto basti a ridurre l'immaginazione del lettore o dello spettatore al punto di spiegare il suo volo. Si legga a questo proposito un opuscolo del lodato *Niccolini* sul sublime, ove si trovano bellissime riflessioni su questa parte di estetica, le quali una Nota non comporta. Qui osserverò che la solenne impressione del sublime può spiegarsi con le grandi

Floro ci rappresenta in poche parole tutti gli errori di Annibale in questo modo: » Allora che poteva servirsi della vittoria, amò meglio goderne.
» Cum victoria posset uti, frui maluit.

Egli dà un' idea di tutta la guerra di Macedonia quando dice : *il vincere fu l' entrarvi*, *introisse vittoria fuit*.

L' oggetto di questo capitolo è di spiegarvi i mezzi per esser felice. Uno di questi è il gustare gl' innocenti piaceri del bello e del sublime. A gustarli giova molto il conoscerne la natura e l' origine. A tal fine vi ho dato un breve, ma chiaro saggio di *estetica*, cioè della dottrina del bello e del sublime. Il bello ed il sublime sono sparsi nelle opere della natura, ed in quelle delle arti. Ma quanti pochi sono coloro, che sanno farne l'analisi ! Gli stessi libri santi hanno il loro sublime, più che qualunque altro libro profano. L' estetica è dunque una parte necessaria della pratica filosofia. Intanto essa è quasi generalmente trascurata.

Per aumentare la somma de' nostri piaceri, fa d'uopo dunque fuggir l' ozio, ed essere utilmente occupato. Un uomo a cui non manca il necessario, e che passa la vita nella meditazione della virtù, e nel sentire gl' innocenti piaceri del bello, che si trova sparso nelle opere della natura e delle arti, mi sembra che pratichi un genere di vita il più idoneo alla felicità (1).

e molte idee che si associano ad un oggetto, e un personaggio ec. Quel torrente, dirò così di idee che si risvegliano, alle quali non possiamo prestare attenzione appunto perchè son tante, producono forse quella modificazione indescrivibile dello spirito, la quale influisce anche sul fisico, e fa come sollevar le chiome, e correre un brivido per l' ossa.

(1) Mi sia permessa un' osservazione, che forse parrà nojosa, non che da cenobita, alla maggior parte dei lettori, in questo secolo sensuale, ma che pure io giudico opportuna per tutti. *Anche i piaceri non vietati, non contrarj a nessun dovere, debbon gustarsi con gran moderazione* ; e mi sembra

CAPO VII.

Delle passioni.

§. 88. Vi sono oggetti, che in virtù della nostra natura immediatamente ci piacciono, o ci dispiaccio-

che questa massima, tanto inculcata dalla cattolica religione e sì encomiata fino da alcuni filosofi del gentilesimo, possa dimostrarsi come appresso. L' uomo propende sempre ad aumentare la sua felicità. Abbracciando quanti piaceri onesti gli si presentano, poichè questi non bastano a renderlo pienamente felice, non potrà soffermarsi in tale stato, ma vorrà qualche cosa di più, e quindi si sentirà spinto anche ai piaceri vietati, e presto varcherà il confine prescritto. Si tenga dunque, per quanto può, un poco indietro da questo confine; e così eccitato dal desiderio di migliorar condizione, se moverà qualche altro passo, non cadrà in un precipizio; come avviene appunto alla massima parte degli uomini, per mancanza di quella moderazione, che bisogna serbare anche in mezzo ai sollievi ed ai piaceri onesti. - Trattandosi poi di lettura, sorgente di molti piaceri intellettuali, credo bene dir qualche cosa in un secolo in cui molto si legge, ma poco generalmente si profitta, o s' apprende il mal costume ed una lunga serie di errori dannosi alla società. A scorno della morale e della filosofia ridonda la repubblica letteraria di libri osceni, empj, incendiarj, o per lo meno seducenti, sì antichi che moderni, i quali son disseminati in ogni luogo e avidamente letti da imberbi giovani, da innocenti fanciulli, da tenere donzelle, da uomini ignoranti, da femmine oziose. Quello poi che più fa raccapriccio è il sentirli encomiar dai sofisti, dai libertini, i quali con infernal sogghigno di disprezzo degli anatemi religiosi van dicendo: *leggete; i libri son proibiti per chi non sa leggere;* e quasi ciò fosse poco, con quello sporco linguaggio che ognor gli distingue, spesso van facendo a libri scandalosissimi commento anche più scandaloso. So che l' autorità non vale omai più nulla, meno che quando lusinga pregiudizj e passioni: ma se valesse, direi a questi svergognati sovvertitori d' ogni legge e d' ogni costume, che *Platone,* certo non oscurantista, nel libro settimo delle leggi ordinò che i poeti, come quelli che possono più d' ogni altro affascinar la mente e sollevar le passioni, non potesser mostrare ad alcuno l' opere loro prima che da giudici a ciò deputati fossero esaminate

no. Un calore temperato è una sensazione naturalmente piacevole, un calore eccessivo, una sensazione naturalmente dispiacevole. Sonovi altri oggetti, che ci cagionano piacere o dolore, secondo che sono

ed approvate. Or che direbbe se vedesse non solo mostrati ma disseminati all' infinito con ogni studio, libri di un' empietà e di un' oscenità che fa inorridire e arrossire chi conserva appena senso di morale e di pudore? Che direbbe se vedesse in mano di *tutti* opere sì ad arte scritte per insinuar l' errore, che fanno logorare per confutarle gl' ingegni più elevati? Ma se l' autorità di un tanto nome non basta, si odano almen le ragioni. Quando è invalso un pregiudizio come sarà tolto? Quando il cuore è corrotto chi potrà sanarlo? chi farà tacere i gridi delle passioni infellonite? L' errore che lusinga trova presto seguaci, la verità che inculca il dovere, anche poggiata alle più salde ragioni, più non persuade. La curiosità ci porta a leggere i cattivi scritti come la sete a bere ad una tazza avvelenata; ma la voluttà e tutte le sue conseguenze rendono il libertino incapace poi di gustare ciò che è semplicemente bello e sublime nella letteratura e nelle arti, mentre degradano e snervano l' intelletto. Per conoscere il sofisma ben mascherato ci vuol altro che buon senso naturale, che qualche cognizione attinta nella letteratura di alcuni storici, di alcuni poeti, di alcuni filosofi elementarj, e chi sa poi di quali massime. - Io so per prova, e la storia lo dice a tutti, che a sradicare qualche pregiudizio, e non sempre vi si giunge, fa d' uopo di gran fatica. Uomini sommi non sempre han potuto liberarsene, anche trattandosi di pregiudizj non corroborati da passioni seducenti: e poi si spera che debba deporsi un errore, presentato con tutto l' artifizio e la mala fede possibile, perchè la ragione deve mostrarlo e perchè alcuno l' ha confutato? E se non si legge o non s' intende la confutazione? se la ragione debole per sè stessa è indebolita di più dalle passioni non fa udir che una languida voce, sepolta dai gridi dell' amor proprio e della voluttà? - Ecco intanto i bei frutti della rovinosa massima *i libri son proibiti per chi non sa leggere*: la religione derisa, lo scetticismo sulle verità più solenni, la degradazione dell' uomo, l' odio frenetico contro ogni legge, la morale più rilassata, la virtù oppressa, il vizio in trionfo. Ma una nota non mi permette dir quanto potrei e vorrei dire: e quindi tacerò sopra un altro male che nasce dal consumare il tempo più prezioso in legger opere di solo diletto ovvero studiar libri di scienze disparate, o senz' ordine, senza scelta, saltuariamente, senza principj necessarj per bene intendere. Il

favorevoli o contrarj alle nostre passioni. La disgrazia che accade ai nostri nemici, sembra un bene per noi poichè contenta il desiderio, che abbiamo della vendetta. La malattia di un amico è un male per noi, poichè essendo contraria ai voti, che formiamo per lui, ci cagiona del dolore.

Le passioni si manifestano per alcuni moti nel nostro corpo. Il volto si vede acceso e trasmutato nell'ira, livido nell'odio, pallido e sparuto nel timore, rubicondo nella letizia ec. Da ciò alcuni filosofi hanno preso occasione di considerare le passioni per gli effetti, che esse producono nel corpo. Ma questo esame è estraneo alla filosofia dello spirito umano, e non considera le passioni in sè stesse. Io dunque considererò le passioni come affezioni dello spirito, e guidato dalla testimonianza della coscienza, lascerò ai medici, ed ai fisiologi il considerarle relativamente ai cambiamenti del corpo, che le accompagnano.

La volontà è il principio di tutte le azioni dello spirito. Essa esercita il suo impero tanto su lo spirito, che sul corpo. La volontà è mossa dal desiderio. Questo, quando è violento chiamasi *passione.*

I desiderj primitivi, come abbiamo detto, son sette. Le passioni primarie son dunque sette. Esse sono la passione per i piaceri de' sensi, che può chiamarsi *concupiscenza*, e coll'Apostolo S. Giovanni *concupiscenza della carne.* L'ambizione, la *curiosità*, l'amore della propria eccellenza, che potrebbe chiamarsi *amor proprio.* La passione della gloria, l'amore della propria società, cui si appartiene, e quello del bene degli altri.

Dugald Stewart distingue le nostre tendenze primitive in appetiti, desiderj ed affezioni. Gli appetiti,

danno che ne deriva è o il disgusto a' buoni studj e all' applicazione utile, o l'ignoranza mista all'orgoglio e alla pedanteria: ma perchè in confronto dell' irreligione e dell' immoralità tuttociò è un male di gran lunga minore, mi contenterò di averlo accennato.

egli dice, si distinguono dalle tendenze ai seguenti caratteri :

1. Traggono origine dal corpo, e ci sono comuni coi bruti. 2. Non sono continui, ma si riproducono ad intervalli. 3. Sono accompagnati da una sensazione molesta, più o meno forte in ragione della maggiore o minore intensità dell' appetito.

Gli appetiti sono tre, la fame, la sete, e l'amor fisico. I primi due ci furono dati per la conservazione dell' individuo : il terzo pel mantenimento della specie.

I nostri appetiti, continua lo stesso filosofo, non possono propriamente dirsi *interessati*, giacchè dirigonsi ai loro oggetti rispettivi come al loro fine ultimo ; e la prima volta debbono aver operato senza punto conoscere il piacere, che deriva dal loro soddisfacimento, piacere appreso poscia dall'esperienza.

Oltre gli appetiti naturali noi ne abbiamo degli acquistati. Tali sono l'appetito del tabacco, dell'oppio, e delle bevande inebrianti.

I desiderj, secondo il filosofo citato, si distinguono dagli appetiti ai seguenti caratteri. 1. Non traggon origine dal corpo. 2. Non agiscono periodicamente a certi intervalli ; e non cessano, ottenuto un dato particolare oggetto. I più notabili sono : 1. Il desiderio del sapere, o il principio di curiosità. 2. Il desiderio della società. 3. Il desiderio della estimazione. 4. Il desiderio del potere, o il principio della ambizione. 5. Il desiderio della superiorità, o il principio della emulazione.

Sotto il titolo di *affezioni* il citato filosofo comprende tutti i principj attivi, il cui oggetto finale e diretto, è di far provare ad alcuno de' nostri simili qualche piacere o dolore. Quindi la distinzione delle affezioni in *benefiche e malefiche*.

Il nome di *passioni*, conclude Dugald Stewart, a stretto rigore non appartiene esclusivamente a veruna classe di questi principj enunciati ; ma è indistintamente applicabile a tutti, quando si lasciano oltre-

passare i confini della moderazione. Allora succede nella nostra macchina una straordinaria agitazione o turbamento; la nostra ragione è alterata; noi perdiamo, in certo modo, l' impero di noi stessi, e siamo spinti ad operare da un impulso quasi irresistibile (1).

Io vi ho parlato de' nostri appetiti, e vi ho fatto osservare, che la percezione piacevole de' loro oggetti dee precedere le sensazioni, che questi ci destano. Non mi sembra dunque esatto il dire, che i nostri appetiti non sono interessati. Inoltre sebbene i nostri appetiti debbono per la prima volta aver operato prima di conoscere, per via di sensazione, il piacere attaccato al loro oggetto, pure è incontrastabile che una percezione piacevole di questo oggetto dee prevenir l' operazione degli appetiti: e questi, secondo vi ho spiegato consistono appunto in queste percezioni piacevoli unite alla percezione dolorosa dell'assenza dell' oggetto. La riduzione finalmente di tutti i principj de' quali parla il filosofo citato alle sette tendenze primitive, di cui vi ho parlato, mi sembra facile.

§. 89. Le passioni enunciate non sono che diversi amori.

Ma siccome l' uomo desidera naturalmente gli oggetti enunciati, così ha una avversione naturale agli oggetti opposti: egli ha dunque una naturale avversione ai dolori de'sensi, all' ignoranza ed all' errore, alla propria imperfezione, all' infamia, ai mali degli altri. Una siffatta avversione quando divien violenta è passione, e può chiamarsi *odio*. Tutte le passioni si riducono dunque all'amore ed all'odio: questi son diversi secondo la diversità degli oggetti ai quali si riferiscono.

L'amore al fine può produrre quello de'mezzi, che al fine conducono. Lo stesso si dee dire dell'odio. Bisogna dunque nell'amore distinguere gli oggetti, che si amano per sè stessi da quelli, che si amano come

(1) Compendio di Filosofia morale, p. II. cap. I.

mezzi. Molte volte i mezzi per sè stessi si odiano; ma come mezzi si amano. L'ammalato odia per sè stessi i medicamenti disgustosi; ma gli ama come mezzi che conducono a fargli acquistare la sanità.

L'amore e l'odio hanno una scambievole relazione. Se voi amate la gloria, dovete odiare tutto quello, che tende a toglier vela. Se dall'altra parte odiate l'infamia, dovete amare tutto ciò che tende a sottrarvene.

Tutto ciò che può servire a soddisfare i nostri desiderj primitivi, può dunque esser desiderato come mezzo, e qualora non sia per sè stesso dispiacevole, sarà sempre desiderato come mezzo. Associato così abitualmente nel nostro spirito ad oggetti piacevoli finisce a lungo andare col sembrarci, di avere qualche valore per sè stesso indipendentemente dal fine piacevole a cui esso tende. Così le ricchezze, sebbene nell'origine non abbian potuto desiderarsi, se non che come mezzi a procurarci de' piaceri, pure sono alcune volte ricercate, come se per sè stesse fossero proprie a renderci felici: un uomo considerando i dolori, ai quali lo stato d'indigenza conduce, concepisce il desiderio violento di farsi una fortuna: giunto al punto di esser ricco l'idea dell' indigenza e de'dolori, che questo accompagnano, si associa talmente all'uso delle ricchezze, che questo gli diviene molto penoso, così nasce l' avarizia: lo avaro passa la sua vita preferendo i dolori dell'indigenza al dispiacere che sente spendendo del denaro, o comprando colle dolorose privazioni di alcuni piaceri della vita il piacere del possesso del danaro. È questa la genesi delle passioni secondarie.

Se ciò che si ama è futuro, e lo spirito riguarda come cosa certa l' ottenerlo, questa passione piacevole chiamasi *fiducia*. Se l' ottenerlo è dallo spirito riguardato come una cosa probabile, l'affetto che nasce chiamasi *speranza*. Questa è in ragione dell'amore dell'oggetto sperato, e della probabilità per ottenerlo.

Quando lo spirito pensa alla probabilità di non ot-

tenere l'oggetto amato nasce in lui il *timore*. Questo, in conseguenza, è un risultamento dell'odio della privazione del bene amato, riguardata come probabile.

Da ciò vedete, che la speranza non è mai interamente disgiunta dal timore, nè il timore dalla speranza.

Alla fiducia si oppone la *disperazione* la quale nasce, quando il male che si odia si riguarda come certo ad accadere.

Avviene alcune volte, che al di là della speranza e dell'opinione, si presenti allo spirito come imminente un gran male, in tal caso nasce il *terrore*. Questo quando impedisce l'uso della ragione chiamasi *spavento* (1).

Quando l'oggetto amato si riguarda come vicino, e certo ad ottenersi, nasce l'*allegrezza*; quando si riguarda come presente nasce la *gioja*. All'allegrezza si oppone la *mestizia*, alla gioja la *tristezza*.

Quando l'oggetto amato si è perduto nasce l'*afflizione*.

Quando del male che ci affliggeva ci siam liberati, nasce la *consolazione*.

Da tutto ciò segue, che i diversi affetti, de' quali abbiamo parlato, non sono altra cosa, che amore ed odio, i quali prendono diverse forme, per le diverse modificazioni, che loro imprimono le riflessioni diverse su l'esistenza dell'oggetto amato, o dell'oggetto odiato.

§ 90. Ma esaminiamo più particolarmente le passioni primarie.

La passione per i piaceri de'sensi si estende a tutte le sensazioni piacevoli, ma fra queste ve ne sono al-

(1) Il dispiacere che proviamo della miseria altrui non meritata da chi soffre dicesi *misericordia;* un dolore che comprima il cuore dicesi *angoscia,* mentre la *mestizia* è un dolor flebile. Se al dolore si aggiungano travagli, chiamasi *tormento;* la *molestia* è un dolor permanente. (Vedi *Gius. Manno,* della fortuna delle parole).

cune necessarie alla conservazione dell'individuo, altre necessarie alla conservazione della specie, ed altre che non sono necessarie nè al primo, nè al secondo fine.

Noi abbiamo bisogno di conservarci col nudrimento. La sapienza del Creatore non contenta di forzarci a questo necessario sostentamento col dolore della fame e della sete, e con gl' insoffribili sfinimenti che accompagnano tali dolori, a ciò ancora ne invita col diletto, che Ella ha congiunto colle naturali funzioni del mangiare; o del bere. Ma gli uomini, i quali non solamente desiderano l'esenzione del dolore, ma eziandio il piacere, non solamente desiderando di mangiare e di bere, per esentarsi dal dolore della fame, e della sete, e per sostenersi, ma eziandio per il piacere. Da ciò nascono la *ghiottoneria*, e *l'ubbriachezza*.

La stessa sapienza eterna volendo spingere gli uomini alla propagazione della propria specie non solamente ve li conduce per mezzo di stimoli pungenti: ma eziandio per mezzo del piacere congiunto all'atto della generazione. Gli uomini hanno ancora diretto i loro desiderj al loro piacere e da ciò nasce la vergognosa passione della libidine.

La ghiottoneria, l'ubbriachezza, la libidine, producono effetti funesti e contrarj ai fini voluti dall'ordine della natura; poichè son nocevoli alla conservazione dell' individuo, e si oppongono alla moltiplicazione della specie.

Questi piaceri isolati, come abbiam osservato, non producono il piacere del bello: un tal piacere è solamente prodotto dalle sensazioni della vista, da quelle dell'udito, e secondo me, anche da quelle del tatto. Il piacere del bello quando è prodotto da un oggetto relativo al gusto ed all' atto della generazione, concorre a produrre, o ad aumentare la passione per tali piaceri.

Gli uomini son portati verso il sesso diverso in generale, per una legge della natura comune a tutti gli animali: ma fra tanti individui dello stesso sesso,

vi ha qualche cosa, che determina la scelta: ed una tal cosa è la bellezza personale. Sembra che gli animali non abbiano un tal motivo nei loro macchinali impulsi, e che la sola distinzione da essi osservata sia quella della propria specie.

Ciò che fa nascere quella passione mista chiamata particolarmente *amore*, è appunto la bellezza del sesso (1).

(1) L'amore sensuale può paragonarsi alla favolosa Circe che cangiava gli uomini in bruti: e contro questa terribile e dannosa passione non può inveirsi mai tanto che basti. Dirò qualcosa dell'amore virtuoso, che deve aver luogo solo per l'onesto fine del matrimonio. — Non sempre la bellezza propriamente detta determina l'amore, ma sovente un non so che indefinibile che, a parer mio, nasce da associazione di idee, e rende gradito oltremodo l'oggetto amato, talchè ogni altro in suo confronto non sembra efficiente a produrre l'impressione che quello produce. Con gran filosofia confessa il *Petrarca* che Laura *sola* pareva a lui dotata dell'attrattive del bel sesso, ove dice:

» Chiare, fresche e dolci acque;
» Ove le belle membra
» Pose dolei che *sola* a me par donna.

E altrove: . . . . « ho sì avvezza
» La mente a contemplar sola costei,
» Ch'altro non vede; e ciò che non è lei
» Già per antica usanza odia e disprezza.

Astrazion fatta dai pregj dello spirito, dalle buone qualità morali, da una certa omogeneità di carattere le quali cose tutte vincolano due cuori, alcune fisonomie che non presentano le più regolari fattezze, il più bel colorito, ec. ma anzi qualche difetto, colpiscono talora a prima vista, sebbene non si possa render ragione del perchè, in un modo il più deciso. Un fisico di tal sorta, ove sia unito a ottime qualità morali, accende nei cuori ben fatti un amor non soggetto a cambiamento, e che la morte stessa della persona amata non vale a spegnere. Chi si trova nel caso di dover fare la scelta di una compagna, conviene peraltro che usi una gran prudenza, per non si lasciare illudere da una prima impressione. Bisogna rammentare che siccome i colori i più vivaci in natura sono talvolta reflessi da leggieri vapori, così un aspetto leggiadro non è sempre indizio di un'anima bella. I pregj fisici passano, la virtù resta: ma per conoscere dove alberga conviene che l'animo non sia preoccupato da passioni violente, che talora accende un bel sembiante. Gli antichi effigiarono l'amore qual fanciullo bendato, e lo è pur troppo: ma poi presto la benda gli è sciolta dalla voluttà,

Vi può concorrere ad aumentarla anche la considerazione dello spirito dell'oggetto amato. una tal passione è mista, perchè ne contiene delle altre. L' Amante, non solamente brama l'unione corporale coll'oggetto amato; ma desidera ardentemente 1. il ben essere dell' oggetto amato; 2. di essere riamato esclusivamente dall'oggetto del suo amore. Il primo desiderio è un'applicazione del desiderio generale del bene dei nostri simili: ma a quale de'nostri desiderj primitivi appartiene il secondo? Esso mi sembra derivare da più principj! In primo luogo noi desideriamo di sembrare amabili agli altri, perchè desideriamo che gli altri abbiano una buona opinione di noi, sia per doni naturali sia per qualità acquistate; e ciò lo bramiamo maggiormente relativamente a coloro: che sono da noi amati. In secondo luogo noi, amando la propria eccellenza, desideriamo di non essere inferiori agli altri, anzi di innalzarci su di essi. Da questi due principj segue l' ardente brama, che nutre l' amante di essere esclusivamente riamato dalla persona che è l'oggetto della sua passione.

Dall'amore nasce dunque la passione che chiamasi *gelosia*. Essa consiste appunto nel desiderio violento di essere riamato esclusivamente dalla persona amata, ed in conseguenza nel dispiacere vivo, che provasi allora che si giudica, esservi nel cuore dell' amata

e se prima si vedea tutto il lato buono dell' oggetto, poi non se ne vede che il cattivo. Dalla mancanza di prudenza nella scelta di chi deve essere unito con nodo indissolubile derivano la freddezza che col suo gelato alito spegnendo il fuoco d'amore chiama in suo luogo la disperazione e con essa una schiera di discordie, e quindi tutte le infamie che hai! troppo spesso accadono nella maggior parte de'matrimonj. Niente aggiungerò su quelli contratti per forza, per interesse, per ambizione. per secondarj fini che turpe sarebbe il dire, perchè fiele e non inchiostro mi scorrerebbe dalla penna, tanta è l' ira che nasce in veder profanato, avvilito quello che le sacre carte chiamano *sacramento grande,* sovente or divenuto manto a' vizj più esecrati che rodono e corrompono la società tutta.

persona dell'amore per altri (1), o pure dal giudicare che altri possa esser possessore del proprio bene. Son questi i due casi in cui ha luogo la *gelosia*.

(1) Disse bene la Rochefoucauld nascer la gelosia più dall'amor proprio che dall'amore. — Oltre l'amore, esiste anche un'altra affezione chiamata *amicizia*. Rara, anzi rarissima, se pure in generazioni volte a libidine e ad interesse può esistere, l'*amicizia* nel senso rigoroso che a questo vocabolo suol darsi. Il celebre Montaigne dicea: « Ciò che noi chiamiamo ordinariamente amici e amicizia non è altro che una corrispondenza e famigliarità legata da qualche occasione o comodità, per la quale le nostre anime comunican tra loro. » Pure giacchè in coltivarla sommi filosofi ripongono gran parte della felicità che può godersi su questa misera terra, e molto se ne parla, credo opportuno far qualche riflessione, e ciò in grazia de'giovani che tanto vi propendono, e che, a udir loro, par che abbiano un numero quasi infinito di amici. — Consiste l'amicizia in una certa benevolenza più decisa di quella, che comunemente abbiamo per i nostri simili, unita ad un sommo accordo di voleri. Nasce ordinariamente da omogeneità di carattere, di affetti: da stima reciproca di talenti, di virtù, l'eguaglianza d'età pure vi contribuisce, e si appoggia in origine a ciò che chiamasi *simpatia*. Non può aver luogo che di passaggio in cuori corrotti, chè la virtù è il fondamento. Quella che dicono di stringere tra loro persone viziose, dee chiamarsi *reciproca corruttela*. non reciproca benevolenza. L'interesse presto lega tali effimere amicizie, l'interesse presto le cangia in vicendevole odio, ovvero in disprezzo. *Cicerone* i principali doveri dell'amicizia presenta in queste parole: « Debbono » praticarsi in special modo nell'amicizia il convivere e ra- » gionare insieme, il darsi consigli, l'incoraggirsi, consolarsi » reciprocamente e qualche volta farsi delle correzioni (De » Officiis. Lib. 1, cap. 16). » Deve esser bandita tra gli amici l'adulazione, le correzioni debbono esser fatte, quando il dovere lo esige, con delicatezza, non debbono porsi in dileggio le oneste propensioni dell'amico, se non sieno secondo la propria maniera di pensare. Il disprezzo spegne qualunque fuoco d'affetto. Finalmente per sodisfare un amico non si offenda mai la giustizia e la virtù. — Chi ha trovato un vero amico lo tenga carissimo · ma è più raro di quello si pensa il ritrovarlo. — Uno sviluppo maggiore di ciò che spetta all'amicizia si può vedere nell'egregio trattato che Cicerone ne scrisse. — Dirò ben poco del così chiamato *amor platonico*, cioè di un'amicizia tra persone di sesso diverso, distinta dall'amore

§. 91. La curiosità è una passione primaria. Da essa nasce la passione per la novità. Il desiderio della novità suppone in noi l'ignoranza di alcune cose. Se un geometra, osserva con ragione Malebranche, ci presentasse delle nuove proposizioni a quelle di Euclide contrarie, a torto egli si compiacerebbe di tal novità, perchè quando la verità si è trovata, convien esser costante, non essendoci la curiosità per altro concessa, che per iscoprirla. Così non dee imputarsi a difetto ai geometri l'esser curiosi di nuove verità geometriche; ma dovrebbe loro dispiacere un libro, il quale contenesse delle proposizioni contrarie a quelle di Euclide; segno sicuro, che gli uomini non desiderano la novità, se non perchè non vedono con evidenza la verità delle cose, che essi naturalmente desiderano sapere.

Il desiderio per nuove impressioni sensibili, oltre della curiosità, ha ancor per principio il desiderio per il piacere, poichè la ripetizione delle stesse sensazioni piacevoli ne diminuisce la forza, e spesso giunge a produrre il dispiacere della noja.

Quando per la prima volta una cosa ci si presenta allo sguardo, ovvero avendo tal cosa più volte veduta ci si presenta nondimeno tuttavia di novelle forme rivestita, ne restiamo sorpresi, e l'ammiriamo. Quindi una nuova idea o una nuova combinazione di vecchie

propriamente detto. Questo amor platonico spesso serve di manto ad un amor vergognoso e vietato, se pure non è parto di una romanzesca fantasia. Anche quando non è amore in senso rigoroso, l'affetto tra persone di sesso diverso è sempre molto più che amicizia. Se pure ha luogo in chi non sia punto corrotto, ma padrone della sua immaginazione e alieno da bassi desiderj, l'amor platonico dura pochi giorni; e conviene che non vi si unisca la minima intrinsichezza con l'oggetto che piace. Ove questa incominci, l'amore che creava la fantasia del Filosofo ateniese cangia il suo ingenuo aspetto in una fisonomia procace, e la voluttà gli accende la facella che genera un orribile incendio.

idee, produce una passione che chiamasi *ammirazione, o maraviglia, o sorpresa*.

Se le cose che attualmente si ammirano appajono grandi, all'ammirazione sempre succede la stima, e talvolta anche la venerazione: ma il disprezzo ne segue e lo sdegno, quando picciole ci si mostrano.

L'amor proprio tende a due oggetti; alla continuazione dell'esistenza propria ed alla propria perfezione. Ogni uomo prova un piacere continuato, sebbene non avvertito, per la coscienza della propria esistenza. Ogni uomo freme di orrore alla idea del proprio annientamento. Domandate ai filosofi stessi, che sostengono il domma disperante della moralità dell'anima umana, se essi amano di continuare ad esistere su questa terra? dovranno rispondervi affermativamente.

L'uomo ama inoltre la propria grandezza: la coscienza del sapere, de'talenti, della virtù, è uno dei più vivi piaceri.

La propria grandezza si sente più vivamente nel confronto cogli altri. Tutte le cose che ci rendono più perfetti, c'innalzano sopra degli altri. Lo spirito arrestandosi all'effetto della grandezza propria, il quale è innalzamento sopra degli altri, ne fa il suo ultimo fine, come il ghiottone fa nel mangiare suo ultimo fine il piacere del gusto. Da ciò ha origine la passione detta *orgoglio o superbia*, la quale consiste in un desiderio violento di essere superiore agli altri (1).

Da ciò nasce ancora l'*ambizione* (2), la quale con-

(1) L'*orgoglio* consiste in una esagerata stima di sè, la *vanità* in un bisogno smoderato di essere stimato da altri. Lo orgoglioso si ammira da sè medesimo, non parla che di sè, e niente più l'attrista che il vedersi mostrare i suoi difetti. L'uomo vano è contento quando ottiene degli sguardi d'ammirazione, e resta confuso quando niuno bada alle frivolezze nelle quali ripone la sua vanità. Per guarir costoro (le donne specialmente peccano di vanità) convien far vista di non badare alle loro inezie.

(2) La sua etimologia da *ambire* suona *andare intorno, bri-*

siste nel desiderio violento dei mezzi che tendono ad innalzarci sopra degli altri come sono le dignità, gli onori, ec.

Da ciò segue pure un' altra violenta passione, che è l' *ira*. Essa consiste in un vivo dispiacere nato da un' ingiuria recata a noi, o a persona a noi cara, congiunte coll' odio della persona, da cui l' ingiuria è stata fatta.

Dall' *ira* segue la *vendetta*, la quale consiste nel desiderio violento di recar del male ad un altro, per la offesa che egli ci ha fatto (1).

L' orgoglio è pure la sorgente primaria di una vergognosa passione, che chiamasi *invidia*. Essa consiste in un vivo dispiacere del bene degli altri. Il vedere altri innalzati sopra di noi ci reca tormento; e ciò tanto più ove questi sieno nostri nemici, o nostri competitori. L' invidia è una passione vergognosa e vile, e ciò nonostante è uno de' vizj più generali degli uomini. Lungi da rallegrarsi al mirare le altrui

gare, dalla voce *am* che in antico latino suonava *circum*, e da *ire*, *andare*. Secondo Duclos differisce dall' *emulazione* perchè questa porta a distinguersi fra gli uguali e a cercare il proprio benessere; mentre l' ambizione è un desiderio smoderato di occupar un posto superiore all' ingegno, a' mezzi che uno possiede per ben distrigare agli affari inerenti ad esso. È da osservarsi a proposito dell' ambizione che molte volte è unita alla vigliaccheria: poichè i posti onorifici sono come le sublimi alture ove non giungono che o le aquile o i rettili. Inoltre l' ambizioso è il più miserabile schiavo, perchè ha tanti padroni quante son le persone che giudica utili al suo innalzamento.

(1) Questa selvaggia è violenta passione è la più sragionata di tutte. Quando abbiamo ricevuto un' ingiuria, un danno ec., facendo male all' offensore, il dispiacere da noi provato per la ingiuria e il danno cessa forse? Non già. Se il male è irreparabile, coll' opprimere vendicandosi chi ci danneggiò si riacquista ciò che perdemmo? Ordinariamente la vendetta rende due infelici; l' uno è chi ricevè un danno, il quale vendicandosi nulla acquista, l'altro è chi danneggiò, perchè rimane oppresso dal vendicativo. Bel piacere degno veramente de' demoni! degno de' selvaggi più brutali!

fortune, la più parte ne sentono rammarico, ed avviene sovente che alcuni prendano avversione a quegli stessi che più amavano, allorchè di troppo li veggono prosperare.

Non poche volte nelle avversità de' nostri amici medesimi sembra, che vi sia qualche cosa, che non ci spiace del tutto; e se ciò è vero, come alcuni filosofi pensano, molto più è vero, che vi ha sempre qualche cosa nelle loro prosperità, che ci spiace. Non è già propriamente la loro felicità quella che ci dà dispiacere, ma la loro elevazione.

Noi desideriamo di esser grandi nell' opinione degli altri. Quando un tal desiderio diviene violento costituisce la passione della gloria. Ma si può amar la gloria e cercare di acquistarla, senza esserne degno: una tal passione chiamasi *vanità*. Questa si perde in piccioli e bassi artificj, per ottenere una stima non meritata : la passione della gloria tende ad ottenere una stima grande e pubblica, ma con meriti grandi.

Dall' amor disinteressato degli altri, che chiamasi *carità*, nasce la *compassione*. Essa consiste nel dispiacere nato dalla veduta dei mali dei nostri simili.

§. 92. L' amore verso degli altri prende diverse forme, secondo gli oggetti particolari, a cui si dirige.

Vi è un amor *paterno*, che è quello de' padri verso de' figli, un amor di parentela, di famiglia, un amor patrio, un amor di amicizia. Conviene dir qualche cosa su i principj di questi diversi amori. Eccovi in breve, secondo Enrico Feder, i principj di cui vi parlo.

I. L'amor di sè stesso estende sempre con molta facilità le sue influenze a quegli oggetti che con noi sono vincolati, l'idea de'quali tanto facilmente si unisce a quella di noi stessi. La fortuna e gli svantaggi, la felicità e le sciagure de' nostri parenti appartengono in certo modo anche a noi; i giudizj che cadono sopra di essi, si estendono anche a noi in pari tempo.

II. L' abitudine può dare a certe cose indifferenti

un merito, a motivo del quale proviamo per esse vero attaccamento e ci spiace allontanarcene.

III. Può aggiungersi l'idea del dovere. Sembra, continua il filosofo citato, che basi tali bastar possano a render ragione del reciproco amor de'fratelli, ed altri parenti laterali, senza che bisogno vi sia di ricorrere a fisici arcani di comunanze di origine, e di così detti legami di sangue.

L'amor de'figli, oltre le comuni basi della benevolenza tra consanguinei, dipende se non in tutto, almeno principalmente dall'idea e conoscenza delle beneficenze da'loro genitori avute.

Intorno all'amor paterno, secondo il citato autore, si ravvisano le seguenti basi particolari.

I. L'inclinazione comune generalmente a tutti gli uomini, a mostrarsi buoni e compassionevoli verso i fanciulli, come creature innocenti, e bisognevoli di ajuto.

Se più intenso ravvivasi di sua natura l'amor materno, che quello del padre, può esserne cagione, e talvolta non leggiera, la maggior sicurezza, che essa ha di ravvisarlo come suo, e dall'esser costretta a divenir ne'primi tempi la necessaria benefattrice del figlio.

II. La similitudine che si scorge fra il padre ed il figlio.

III. Ella è per l'amor proprio una gradita idea quella di moltiplicar sè stesso, per così dire, di riprodursi, e prolungare, in qualche modo, la propria esistenza in quella del figlio.

IV. Ancora l'orgoglio e l'interesse influir possono ad aumentare l'amor paterno. L'avere persona dipendente da sè, un difensore di più, un appoggio in vecchiaja ec.

Feder si propone contro la esposta dottrina la seguente obbiezione: potrebbe sembrare forse d'appoggio alla supposizione di segreti fisici incitamenti all'amor paterno la propensione che pe'loro figli mo-

strano anche i bruti, la quale non può certamente procedere da morali, ma soltanto da fisici principj? A tale obbiezione egli risponde così: « Possono i mo-
» tivi dell'amor de' bruti verso i loro parti, essere
» almeno in gran parte eguali a quelli degli uomini.
» Compiacenza in ciò che loro assomiglia, simpatia,
» sembrano essere qualità non ripugnanti all'idea di
» questa classe di esseri animati: si direbbe anzi
» che prova singolare ne diano nella tenerezza, che
» mostrano pei loro parti. È per altro probabil cosa,
» che ciò proceda in gran parte da basi a noi ignote,
» e tali forse, che se le conoscessimo, non ci sem-
» brerebbero allora opre d'amore, o di benevolenza.
» In quanto agli uomini non si possono ammettere
» queste celate basi, fino a tanto, che tutto ciò che
» ne emerge può essere spiegato in altro modo (1) ».

Questa dottrina mi sembra falsa. L'esperienza ci fa vedere sempre una certa similitudine nel fisico fra i genitori ed i proprj figli; perchè una tal similitudine non sarebbe ella un principio primitivo dell'amor paterno, filiale e di famiglia.

Amor di patria o patriottismo non vuol dir sempre sollecitudine, premura del ben pubblico; ma consiste sovente in un certo attaccamento al natìo paese, in una certa brama di rivederlo, in una certa preferenza, che in ogni cosa gli si accorda. E tutto ciò può aver luogo anche senza che si trovi la sua patria più bella e più perfetta degli altri paesi. Le basi di questo amor patrio sono, secondo Feder, le seguenti:

I. L'amor proprio. Tutto ciò che diciamo *nostro*, vince assai facilmente presso di noi, in confronto di ciò che ci è straniero.

II. L'associazione delle idee unita al potere della propria speranza ed abitudine. Il natìo paese è circondato da molti luoghi, ne'quali fummo sovente con

(1) *Feder* Ricerche analitiche sul cuore umano, t. II. lib. 2. pag. III. c. IV. par. LXXVII. e seguenti della traduzione italiana.

gran diletto. Il bene, i vantaggi della propria patria si conoscono per esperienza. Agisce finalmente in favor della patria anche l'abitudine; poichè quella sola può appagare quei bisogni, che questa ci ha creati, come di vedere quelle persone, di trovarsi fra quegli oggetti, nei quali trovammo lungamente cotanto sollazzo.

III. L'amor di sè stesso, e l'interesse proprio, nel caso in cui abbia taluno i proprj più importanti beni, che non può trasportare altrove.

IV. Finalmente la gratitudine, è quella lodevole massima, che l'uomo dee procurare di rendersi utile nel luogo in cui trovasi (1).

Il gran Metastasio fa da Serse domandare a Temistocle, che cosa egli tanto ami nella sua patria: e questi risponde così:

» Tutto, signor: le ceneri degli avi,
» Le sacre leggi, i tutelari Numi,
» La favella, i costumi,
» Il sudor che mi costa,
» Lo splendor che ne trassi;
» L'aria, i tronchi, il terren, le mura, i sassi (2). »

§. 93. Le passioni sono desiderj violenti: esse dunque muovono con energia la volontà. Ma questa dirige le nostre facoltà intellettuali, e produce delle azioni libere, le quali hanno rapporto alla legge morale, ed alla nostra felicità. Sotto due aspetti dobbiamo dunque considerare l'influenza delle passioni sul nostro essere intellettuale, in primo luogo riguardo alla conoscenza del vero, in secondo luogo riguardo all'adempimento del dovere, ed al conseguimento della felicità.

I filosofi parlano molto degli errori delle nostre passioni, e de' mali che esse producono. Le passioni, eglino dicono, guastano tutti i nostri giudizj: son

(1) Id. cap. V.

(2) E Cicerone 1. *Off. Chari sunt parents, chari liberi, propinqui, familiares, sed omnes omnium charitates Patria una completa est.*

esse come gli occhiali coloriti, i quali tingono del loro colore tutte quante le cose, che a traverso di quelli veggiamo. Esaminandosi con attenzione, ciò che per lo più attacca gli uomini ad un'opinione piuttosto che ad un'altra troveremo, che ciò non proviene dalla cognizione della verità, ma dalle passioni. Questo è il peso, che da una parte dà il tracollo alla bilancia, e ci determina nella maggior parte de'nostri dubbj. Non si richiedono altre prove, dice l'autore dell'arte di pensare, fuorchè quelle che ogni giorno vediamo, cioè tenersi per certissime da tutti quelli di una nazione, di una professione, e di un istituto cose, le quali si giudica altrove da tutti esser dubbiose, ed anche false. Ciò non può nascere da altra cagione, se non perchè piace agli uni di stimar vero ciò, che è loro vantaggioso: laddove gli altri non avendovi alcun interesse, giudicano in maniera diversa. Questa illusione è ben più evidente, quando cangiansi i nostri affetti: poichè sebbene le cose sieno le medesime di prima; nulladimeno pare a chi è mosso da qualche nuova passione, che il cambiamento il quale solamente è accaduto al suo cuore, abbia cambiato tutte le cose esteriori, che vi hanno qualche relazione. Quanti mai vi sono, i quali più riconoscer non possono alcuna buona qualità naturale o acquistata in coloro, ai quali hanno concepito dell'avversione, o che in qualche cosa si son opposti ai loro sentimenti, desiderj, e interessi? Ciò basta, perchè tutto ad un tratto eglino divengano nel loro concetto temerarj, superbi, ignoranti, sleali, senza onore, senza coscienza. Se amano alcuno, egli è esente da ogni difetto: qualunque cosa egli faccia è giusta; ciò che egli rigetta è falso ed ingiusto. Con ciò si trasportano le proprie passioni negli oggetti, e si giudica, che le cose siano quali la passione vuole che sieno.

Le passioni molte volte ci menano ad errori. È questa una verità incontrastabile. *Le passioni non poche volte ci menano alla conoscenza della verità.* È questa un'al-

tra incontrastabile verità. Risaliamo all'origine di questi fatti.

Le facoltà elementari della meditazione son l'analisi e la sintesi. La prima è una condizione indispensabile per la seconda. Quando le passioni son tali, che ci fanno intraprendere un'analisi incompleta dell'oggetto, esse facendoci guardare l'oggetto per alcuni lati solamente, ed occultandoci gli altri lati, ci fanno formare su l'oggetto stesso de' giudizj falsi. Quando le passioni son tali, che ci fanno intraprendere un'accurata analisi dell'oggetto, esse cel fanno conoscere per nuovi lati incogniti agli altri; e menano, in conseguenza allo scovrimento delle incognite verità. Un principe savio e giusto forma una legge vantaggiosa al bene generale del corpo politico, ma contraria all'interesse personale di qualche classe di cittadini; se gl'individui di questa classe giudicano biasimevole la legge, ciò avviene perchè essi riguardano la legge nel solo rapporto al loro interesse personale e tralasciano di esaminarla nel rapporto col bene generale della società civile, e col dovere del principe. La passione mena qui a riguardare l'oggetto per alcuni lati, ed a trascurare gli altri lati. Un filosofo di genio appare su la terra; egli insegna nuove verità, propone nuovi metodi: questi ritrovamenti son contrarj alle dottrine ed ai metodi in vigore: i maestri delle antiche dottrine se ne allarmano, concepiscono dell'avversione per le nuove dottrine, e per l'autore ancora; e senza esaminarle completamente, le rigettano. I loro ragionamenti, in sostanza, si riducono al seguente: se le nuove dottrine fossero vere, noi saremmo stati per tanto tempo nell'errore; la buona opinione che abbiamo concepito di noi stessi, e la nostra gloria, sarebbero senza fondamento. Ciò è contrario alle nostre passioni; le nuove dottrine son dunque false.

Sebbene gli uomini non facciano sempre espressamente questo raziocinio, pure operano in conformità dello stesso. Essi concepiscono un'avversione alle nuove

dottrine contrarie alle loro passioni: questa avversione fissa la loro attenzione ad alcune obbiezioni, che contro queste dottrine si possono proporre; e tralasciando di esaminare se le obbiezioni hanno un fondamento solido, decretano subito la proscrizione di ciò, che è nuovo.

Ecco come le passioni ci menano all'errore.

L'aspetto dell'universo commove l'anima grande di Newton: egli concepisce la forte passioni di conoscere le leggi dei fenomeni fisici, ed il sistema dell'universo: egli intraprende penose meditazioni: decompone la luce: detta le leggi agli astri (1), e pesa l'universo. Una forte passione di conoscere, e quella della gloria letteraria, facendo considerare l'oggetto per tutti i lati, fanno progredire le scienze.

Ecco come le passioni conducono allo scovrimento dalla verità.

§. 94. *Le passioni menano alcune volte ad azioni detestabili*. È questa una verità di fatto. E senza offendere con recenti esempj l'attuale generazione degli uomini, le proscrizioni di Silla e di Mario, gli orrori del triumvirato, ne sono un esempio sufficiente.

Le passioni menano alcune volte ad azioni generose ed utili alla società. È questa pure una verità di fatto. Se l'ambizione, la vendetta, l'invidia, l'avarizia, spingono ad azioni abominevoli; l'amor della verità, quello della gloria, quello della patria e del genere umano presentano il quadro consolante di azioni lodevoli. I felici effetti, che l'amor della gloria, e quello della patria produsse nei greci e nei romani, ne sono un chiaro esempio.

Vi sono passioni, che spingono ad azioni male in sè stesse, e riguardo al fine. Ve ne sono di quelle, che spingono ad azioni buone in se stesse, e viziose

(1) Direi *detta le leggi* degli *astri*; perchè il *Newton* non fece altro che scoprire le leggi alle quali gli assoggettò il Creatore.

riguardo al fine. Ve ne sono finalmente di quelle, che spingono ad azioni buone tanto in sè stesso, che riguardo al fine. La vendetta, per cagion di esempio, spinge ad azioni che sono male tanto in sè stesse, perchè nocevoli agli altri, quanto riguardo al fine, poichè proporsi per fine il male altrui è un proporsi un fine vizioso. Se un uomo insegna agli altri la verità pel solo fine del lucro, l'avarizia in tal caso, spinge ad un' azione buona in sè, ma malvagia riguardo al fine. Se poi un tal uomo insegna la verità pel bene de' suoi simili, allora la passione dell'altrui ben essere spinge ad un' azione che è lodevole non solamente in sè stessa, ma eziandio riguardo al fine. Con questa distinzione possono regolarsi tutti i giudizj riguardo agli effetti morali delle passioni.

I desiderj primitivi, de' quali abbiamo parlato, sono incessantemente, come disposizioni naturali nell' uomo. Con essi soli l' uomo non è ancora nello stato di passione. Si potrebbe qui domandare: l' uomo, nello stato attuale della sua morale esistenza, potrebbe egli operare, e menar la vita, mosso solamente da questi desiderj e senza di essere agitato da passione alcuna? Io credo di dovere rispondere affermativamente alla proposta quistione. Suppongo, che un individuo del genere umano, sia solamente occupato a soddisfare i bisogni primitivi della propria conservazione; che egli travagli a provvedersi di che soddisfare la sua fame e la sua sete; ed a guarentirsi dalle impressioni dolorose de' corpi, che lo circondano; che egli abbia una compagna del talamo; io posso ben concepire, che costui menerà la sua vita mosso dai soli desiderj, e che il tumulto degli affetti sarà lungi dal suo core. Lo stato selvaggio, sebbene contrario alla destinazione dell' uomo, non è impossibile: ed ha alcune volte avuto la sua esistenza (1). In un tale

(1) Senza ammettere un genere di vita selvaggia, mi sembra che molti uomini, tra il volgo specialmente, siano nello

stato io non concepisco nell'uomo altri mobili, i quali spieghino la loro influenza su la volontà se non che i desiderj primitivi, ed alcuni solamente di essi.

In un tale stato senza passioni l'uomo non può esercitare alcuna influenza notabile sul genere umano: egli non farà alcun passo verso il suo perfezionamento morale: egli vive e muore a sè solo, ed il germe del suo perfezionamento morale resta infecondo.

Supponiamo ora, che alcuni de' desiderj primitivi divengano passioni, è necessario di supporre, che uno o più desiderj divengano passioni. Nel primo caso l'uomo avrà un piano o sistema di condotta, a cui si riporterà nella scelta delle cose, che dee ricercare. Egli eserciterà un' influenza notabile o felice o funesta su i suoi simili: egli farà dei passi verso il suo moral perfezionamento o dei passi in direzione contraria.

Se poi l'uomo sarà agitato da più passioni, fa di uopo considerare due casi: o queste passioni sono convergenti ed allora maggiormente l'uomo serberà l'unità del piano nella sua condotta. La passione della gloria, per cagion di esempio, può concorrere colla passione della scienza e con quella della patria, per muovere la volontà alle stesse azioni. Se le passioni saranno contrarie, vi sarà più unità nel piano di condotta, secondo che l'una sarà più dominante su l'altra; e ve ne sarà meno a proporzione che le passioni si uguagliano.

Supponiamo finalmente l'uomo animato da una passione dominante; se l'amore che egli avrà per l'oggetto della sua passione sarà maggiore dell'amor naturale della propria vita, io chiamo una siffatta passione con Elvezio *passione forte*.

L'esistenza delle passioni forti è incontrastabile. La

stato che l'A. giudica *senza passione*. Mi piacerebbe dire *senza passioni violente*.

storia greca e la romana ce ne somministrano molti esempj.

» Ami tanto la vita e sei romano?
» In più felice etade agli avi nostri.
» Non fu cara così. Curzio rammenta,
» Decio rimira a mille squadre a fronte,
» Vedi Scevola all'ara, Orazio al ponte;
» E di Cremera all'acque,
» Di sangue e di sudor bagnati e tinti
» Trecento Fabj in un sol giorno estinti (1).

La storia de'Macabei nel vecchio testamento e quella de' martiri della chiesa nel nuovo, ne sono ancora un esempio luminoso. Che cosa è mai un martire della religione, se non che un uomo animato dalla forte passione della gloria di Dio, e del Redentore Divino?

Senza passioni forti nulla vi sarebbe di grande e di sublime in grado eminente nelle imprese degli uomini, sia in bene, sia in male (2).

(1) *Metastasio,* Catone in Utica

(2) Le passioni principali sono l'amor dei piaceri, l'amor del proprio ingrandimento: da queste derivano tutte le altre, non esclusa l'*avarizia,* cioè l'amor disordinato ai beni di fortuna, come denari e roba. — Credo utile mostrare alcuni caratteri e rapporti de' vizj principali. L'amor disordinato del piacere avvilisce l'uomo, e lo pone quasi a livello dei bruti, ottenebra la sua ragione e lo spinge ad azioni ingiuste e vergognose. — L'amor disordinato di ingrandirsi incita ad opprimere, calunniare, spogliare de' loro beni gli emuli; e quando è unito all'avarizia rende l'uomo carnefice di sè stesso, e tiranno de' suoi simili. — L'uomo ambizioso può immergere in mali incalcolabili le intere popolazioni, ma qualche volta fa del bene per interesse; può anche disgustarsi di una vita agitata, ed un rovescio di fortuna può indurlo a considerare le dignità, le cariche ec. come un'ombra che passa; e dirigendo la sua energia a miglior fine può divenire il benefattore dell'umanità. Il voluttuoso, per farsi amare, talvolta si rende utile altrui, si mostra benefico, e l'età spegnendo il fuoco della libine, può fargli ritrarre il piede dal lubrico sentiero e precipitoso che calca. Ma l'avaro, sebbene non rechi sì vasti danni, come può recarli l'ambizioso, pure non fa mai bene ad alcuno, e a misura che cresce nell'età, divien sempre più egoista e tenace. Questo turpe

Quando si dice ad uno studioso della filosofia : a che fine fate voi tanti travagli, che non vi recano alcun guadagno? applicatevi alla giurisprudenza, alla medicina ec. se volete esser ricco. Se l' amor del guadagno lo colpisce, è segno; che costui non ha una passione nè dominante, nè forte per la scienza. Tali uomini non si eleveranno molto al di sopra dell' ordinario. La scienza nulla ha da sperare pel suo progresso da costoro. Finchè l' uomo di lettere non dirà nel suo cuore: *Il sapere mi è più caro che la vita. Que-*

amor del denaro, che prende in vecchiaja talora anche quei che furon prodighi in gioventù, cresce col crescer delle ricchezze; e però dicea ben Plutarco: che siccome non deve aspettarsi un colloquio da un morto, così non deve aspettarsi da un avaro un benefizio. — Qualunque poi sia il rapporto tra i vizj a cui danno origine le passioni mal regolate, è certo che un vizio non è mai solo, e che le passioni tutte non frenate in principio e non regolate portano a gravi danni. Il dominio di esse, non già la loro estinzione, che è impossibile, forma il vero saggio, il quale non è più degli altri sicuro dal loro attacchi, ma sa respingerli a tempo, e sa talvolta servirsi delle passioni stesse per combatterle, come un pilota sa profittare de' venti contrarj per far viaggio. L' uomo veramente virtuoso è colui che tutte in sè riunisce le virtù Le principali e come fonte delle altre sono: la *prudenza*, cioè l' abitudine di agire secondo la retta ragione, intorno a ciò che è buono o cattivo per l' uomo; la *giustizia*, cioè l' abitudine di dare a ciascuno ciò che ha diritto di avere; la *fortezza*, cioè l' abitudine di moderare gli appetiti non retti. Dalla prudenza derivano la *previdenza*, la *circospezione*, la *destrezza*. Dalla giustizia dipende la virtù della *religione*, della *gratitudine*, della *liberalità*, dell' *affabilità* e *lealtà* Dalla fortezza dipende la *magnanimità*, la *pazienza* e la *perseveranza* Dalla temperanza dipende l' *astinenza* e *sobrietà*, la *castità*, la *mansuetudine* e la *clemenza*, la *modestia*, l' *umiltà* e l' *urbanità*. Chi di una sola virtù è privo non merita il titolo di virtuoso, perchè una virtù per esser veramente tale non può andar disgiunta dalle altre, e si può dir di esse con Metastasio:

» *Sono* faci che splendono insieme,
» Nè una ha luce, se l' altra non l' ha.

Una nota non mi concede altro che accennar le cose; il loro sviluppo è rilasciato a chi insegna. — (Vedi l' Etica del celebre *Stellini*).

sta mi diviene odiosa coll' ignoranza; egli non diverrà grande giammai, egli non potrà occupare uno de' primi posti nel tempio della gloria letteraria.



AVVERTIMENTO.

Il Riassunto della Filosofia morale è stato dall' Autore riunito a quello della Teologia naturale, e si trova in fine del Volume presente.

LA TEOLOGIA NATURALE

—

CAPO I.

Si difende l' esistenza di un Dio creatore dalle obbiezioni degli atei.

§. 1. Nel capitolo sesto dell' Ideologia vi ho dimostrato l' esistenza di un Dio. Vi ho ivi eziandio dimostrato l' *immutabilità* l' *eternità* e l' *infinità* assaluta di questa causa prima di tutti gli esseri. Nel capitolo quarto della logica mista, e propriamente nel §. 57, vi ho mostrato i difetti che dovete allontanare dalla idea della suprema intelligenza, facendovi vedere, che Iddio non ha sensazioni, non immagina, non *analizza*, non *sintesizza*, non desidera, non delibera; che egli vede sè stesso, e che opera: e che sebbene abbiamo una certa nozione di questa suprema Intelligenza, non possiamo nondimeno comprenderla (1).

Nella Filosofia morale trattata antecedentemente vi ho mostrato, che l' Uomo ha, nella sua natura, impresso una legge che gli comanda di fare il bene morale, che gli vieta di fare il male morale, che questa legge è l' effetto della divina volontà; e che, in conseguenza, Iddio annuncia all' uomo per mezzo della propria ragione un insieme di doveri. Vi ho eziandio fatto vedere, che questi doveri si dirigono verso tre oggetti, cioè verso degli altri, verso di Dio e verso di sè stesso.

Vi ho eziandio mostrato, nello stesso volume, l' im-

(1) Forsitan vestigia Dei comprehendes et usque ad perfectum omnipotentem reperies? (Giob. XI. 7.). Il perchè non dee far maraviglia, se volendo con un limitato intelletto comprendere l' essere immenso, infinito, eterno, tutto comparisce mistero.

mortalità dell' anima nostra, e che Dio legislatore dopo questa vita passeggiera premierà l' uomo virtuoso, e punirà l' uomo malvagio.

Il complesso, o l' insieme di tutti i doveri prescritti da Dio all' uomo, per mezzo dell' umana ragione; de' doveri che si debbono praticare non solamente per sè stessi, ma eziandio perchè son precetti divini, costituisce ciò che appellasi la *Religion naturale.* La scienza naturale della Religion naturale appellasi *Teologia naturale.*

Segue, in conseguenza, da quanto abbiamo mostrato antecedentemente in questi elementi, che *vi è una Religion naturale ed una Teologia naturale.*

§. 2. La Teologia naturale contiene due specie di verità, cioè le *teoretiche* e le *pratiche.* Le prime si limitano a farci conoscere ciò che è : le seconde ci mostrano ciò che dobbiamo fare. Per esempio, questa proposizione : *vi è un Dio* ; esprime una verità teoretica : la seguente : *è necessario di adorare Dio* : o, *l' uomo e qualunque creatura intelligente dee adorar Dio*, è una verità pratica. Le verità pratiche suppongono le teoretiche. Non si può adorar Dio, senza esser persuaso della esistenza di lui. L' Ateo, che non conosce Dio, non può riguardar la legge naturale come legge Divina. Egli può avere una qualche morale (1) ; ma è impossibile che abbia una religione.

Io ho dimostrato le verità teoretiche della Teologia naturale ne' luoghi dell' Ideologia, e della Logica mista, che ho di sopra citati ; e le verità pratiche nella Filosofia morale. Ciò nonostante, essendo la Teologia naturale una scienza molto importante, ho cre-

(1) La morale dell'Ateo, se pure ne avrà mai, dipende dall' educazione, dal temperamento, dalla sua posizione sociale, dalle circostanze, ed è tutta apparente. Il vantaggio del momento, o un calcolo di probabilità sulle conseguenze delle sue azioni è ciò che lo regola; ei non può conoscere che il proprio vantaggio, se vuole agire in conseguenza del suo falso principio.

duto di doverla particolarmente trattare, ponendo sempre le dottrine antecedentemente stabilite, e soggiungendo alcuni sviluppamenti che ho creduto necessarj o almeno utili, e dileguando insieme le obbiezioni degli empj.

§ 3. Vi sono due modi, con cui Dio può manifestarsi agli uomini: l'uno si è per mezzo delle opere della natura, e del lume della Ragione: l'altro è per mezzo della *inspirazione*, cioè manifestando agli uomini immediatamente le verità religiose, che egli vuole far loro conoscere. Da ciò nasce la divisione ordinaria della Religione in *Naturale e Rivelata*. Non sono queste due Religioni opposte fra di esse. Come vengono tutte e due da Dio, il quale non può ingannare, esse sono d'accordo fra di esse.

Sebbene ogni Religione Rivelata (1) debba essere conforme al puro lume della Natura e della Ragione, e non contenere alcuna cosa, che sia alla ragione contraria; ella non è nondimeno ristretta ne' limiti della Ragione: ella può manifestare e scovrire verità, per rapporto a Dio ed alla morale, che la Ragione abbandonata a sè stessa non avrebbe giammai scoverte, almeno con una certezza, ed una evidenza sufficienti.

Vi sone dunque due differenze fra la Religion Naturale e la Religion rivelata: una è riguardo al modo della manifestazione delle verità religiose; la prima

(1) Non vi può essere che una vera Religione rivelata. Le altre che ne prendono il nome non sono che imposture o corruzioni della vera. La verità è una; quindi tutte le pretese rivelazioni, o coincidono con quella che è riconosciuta per tale e si confondono con essa, o ne differiscono, e sono impostura ed errore. Quindi ridicolo è l'obbiezione di Rousseau, che dice esser impossibile conoscere quale sia la Rivelazione, perchè converrebbe esaminare tutte le credenze religiose esistenti ne' luoghi più reconditi, tra i popoli più da noi disgiunti. Quando tra le religioni conosciute sia trovata quella che ha tutti i caratteri indubitati della Religione rivelata, è inutile esaminar e cercare le altre credenze.

essendo mediatamente manifestata all'uomo per mezzo delle opere della natura, e per l'uso della ragione, che dalla considerazione della natura si eleva all'Autore Supremo di essa: la seconda essendo manifestata all'uomo immediatamente da Dio. La seconda differenza consiste nella natura delle verità, che all'uomo si manifestano, potendo la Rivelazione manifestarne di quelle, che oltrepassano i limiti della Ragione.

§. 4. I dommi fondamentali della Religion naturale sono i seguenti: 1. Vi è un Dio creatore dell'intero universo, ordinatore e Reggitor Sovrano dello stesso. 2. Esiste una legge naturale e divina, che comanda il bene, e che vieta il male. 3. Esiste una vita futura dopo la presente, in cui la virtù sarà sufficientemente premiata, ed il vizio sufficientemente punito (1).

Nel §. 64. dell'Ideologia ho provato, che esiste un essere assoluto, immutabile, infinito, causa creatrice intelligente del me: e che questo essere è quello che chiamasi *Dio*. Gli *Atei*, cioè coloro che negano Dio, ci oppongono, che la nozione di Dio, che noi abbiamo dato, è una nozione contraddittoria. In questa nozione, eglino dicono, si contiene quella del potere di produrre dal niente le sostanze finite; ora un tal potere è un potere impossibile. Questa potenza creatrice è opposta ad un assioma, cioè all'assioma il quale dice: *dal niente, niente si fa.*

Esaminiamo questo principio. Esso può esser preso in uno di questi tre significati 1. *Che il niente non può esser causa nè efficiente, nè materiale di qualche cosa*: 2. *Che niuna cosa può incominciare ad esistere:* 3. *Che niuna cosa può cominciare ad esistere, senza che vi*

(1) In che consista il premio della virtù e la punizione del vizio nella vita futura è fissato dalla rivelazione; la sola ragione, come dice l'A., non giunge se non a far conoscere che deve esservi *un premio* per la virtù, *una punizione* pel vizio.

sia una causa ed una ragione, perchè incominci ad esistere. Il principio preso nel primo senso è una verità incontrastabile; ma non attacca in conto alcuno il domma della creazione. Che cosa è ella la *creazione*, se non l'azione o la causalità di un primo principio, che dona l'esistenza agli esseri contenuti idealmente nella sua intelligenza? Nella creazione dunque il nulla non influisce come causa efficiente nella creazione degli esseri: poichè questa produzione si attribuisce ad una causa infinita.

Che il nulla non influisca come cagion materiale è anche evidente, per poco che si rifletta, che il nulla non è il soggetto su di cui opera, o che è modificato dalla prima causa nella produzione delle sostanze mondane: sarebbe questa una immaginazione ridicola della creazione. *Creare* è produrre l'essere, e non già convertire il nulla nell'essere, a quella guisa che si converte l'acqua nel gelo, il latte nel cacio.

È dunque evidente, che nella nozione della creazione, che dà il Teismo, cioè il sistema filosofico che ammette la esistenza di uno Spirito creatore infinito, il niente non influisce nella produzione degli esseri nè come causa efficiente nè come causa materiale.

§. 5. Se col principio: *niente si fa dal niente* s'intende *che nulla può incominciare ad esistere*, in questo senso il principio enunciato attacca la creazione delle sostanze ugualmente che quella delle modificazioni. Bisognerebbe, per adottarlo in questo senso, sostenere che nulla accade, che tutto è; bisognerebbe, in conseguenza, negare l'esistenza de'cambiamenti tanto in noi che fuor di noi. Ciò sarebbe un rovesciare la base di qualunque filosofia: poichè questa base consiste nella testimonianza della nostra coscienza.

La proposizione: *niente può incominciare ad esistere*, intesa generalmente, è falsa per tutti i filosofi, che ammettono de'cambiamenti nell'anima nostra, e nella natura; e perciò eziandio per gli atei, che non negano tutti i dati sperimentali anche quelli della co-

scienza: gli atomisti in effetto insegnano, che sebbene gli atomi sieno eterni, nondimeno le combinazioni particolari degli atomi incominciano nel tempo. L'Autore ateo del sistema della natura insegna: « Che » il moto fa nascere, conserva qualche tempo, e di- » strugge successivamente le parti dell'Universo: che » la Natura per le sue combinazioni produce de'soli » che vanno a collocarsi a'centri di altrettanti siste- » mi, e produce de' pianeti. Che il moto continuo » inerente alla materia è ciò che altera e distrugge » tutti gli esseri. (*Sisteme de la nature* 1. *p. c.* 3). »

Questi soli dunque, io ripiglio, questi pianeti, e questi esseri, che la natura produce, secondo l'ateo, hanno avuto un incominciamento di esistenza; il principio, in conseguenza, il quale pone: *Che niuna cosa può incominciare ad essere*, è secondo gli stessi pensamenti degli atei atomisti, falso. Da un' altra parte la cosa è evidente da sè. Non abbiamo noi la coscienza de'cambiamenti che avvengono in noi? E che cosa è mai un cambiamento in noi se non che una modificazione, la quale incomincia nel nostro spirito? La generazione, la conservazione, e la morte di ciascun animale e di ciascun vegetabile non ci mostra forse delle combinazioni degli atomi, le quali incominciau fuor di noi?

Replicheranno gli avversarj, che gli elementi, della materia, dalla combinazion de'quali si pretendon formati questi soli e questi pianeti, erano esistenti ed eterni, e non hanno mica avuto alcun cominciamento di esistenza. Ma essendo vero, io rispondo, che i soli, in quanto soli, i pianeti in quanto pianeti, hanno avuto un incominciamento, la proposizione universalmente enunciata: *niuna cosa può incominciare ad essere*, è falsa eziandio secondo gli atei atomisti; ed eglino son costretti a modificarla così; *Niun elemento primitivo della materia, ed in generale niuna sostanza può incominciare ad essere.* Ora la quistione in questi termini concepita contiene appunto ciò che è in quistione,

e che gli avversarj debbon provare e non provano in alcun modo. Dire, che la creazione della materia è impossibile, è lo stesso che dire: gli elementi primitivi della materia, le prime sostanze dell'universo non possono incominciare ad esistere. Quando, in conseguenza, gli atei dicono: la creazione della materia è impossibile, perchè gli elementi primitivi della medesima, e le sostanze in generale non possono incominciare ad esistere, dicono in rigore: gli elementi primitivi della materia e le sostanze non possono incominciare ad esistere, perchè non possono incominciare ad esistere; e così gli atei commettono una turpissima petizion di principio.

§. 6. Se si obbietta, che la potenza creatrice delle sostanze è un'assurdità, perchè la creazione non può essere che un'azione, ed ogni azione suppone un soggetto, poichè agire ed agire sul niente è una contradizione, si commette in questa obbiezione eziandio una petizione di principio: poichè si suppone che non possa esservi azione la quale sia produttiva di un soggetto cioè di una sostanza. L'azione creatrice è un atto dell'essere creatore, e questo atto non suppone un soggetto su cui cada, ma un oggetto, perchè non si può volere senza voler qualche cosa; « Quando si » dice (osserva saviamente il canonico Bergier) che » Dio ha tirato la materia dal nulla, ciò non significa che il nulla è il principio della materia, ma » che Dio solo ne è l'autore. Un artefice onnipotente » non ha bisogno di materiali: ella è una cosa ridicola il comparare la sua azione e la sua potenza » a quella degli esseri limitati che egli ha fatti. Lo » spirito dell'uomo crea in sè stesso de' pensieri, dei » desiderii, delle modificazioni che non vi erano; la » volontà di Dio crea sostanze ed esseri che non avevano esistenza (1). »

Concludiamo il principio: *niente si fa dal niente*

(1) Examen du materialisme, I. par. cap. II.

inteso nel senso, *che niuna cosa può cominciare ad essere*, è falso; inteso nel senso, *che niuna sostanza può cominciare ad essere*, è gratuito, e non si può opporre al domma della creazione, che con una petizione di principio.

§. 7. Finalmente se pel principio: *niente si fa dal niente*, s' intende, che *niuna cosa può cominciare ad essere, senza che vi sia una causa, ed una ragione perchè incominci ad essere*, il principio così inteso non è contrario alla creazione: poichè i filosofi, i quali ammettono la creazione, riconoscono un essere assoluto ed infinito, nella cui sapienza e volontà trovano la ragione sufficiente dell' esistenza dell' universo.

L' Autore dell' esame del fatalismo, dopo d' aver dimostrato, che il principio: *Niente si fa da niente*, inteso in ciascuno de' tre significati de' quali ho parlato, non ha alcuna forza contro la creazione del mondo, soggiunge: « Nè questo principio ha forza » maggiore, allorchè voglia prendersi nel senso del » signor Brendburg. Secondo questo filosofo, niente » si fa dal niente, perchè il niente e l'essere essendo infinitamente distanti l' uno dell' altro, non vi » è potenza che possa riunirli. ciò che dovrebbe aver » luogo nella creazione. Brendbourg riguarda dunque » il niente come un termine da cui la sostanza creatrice dovrebbe far partire la sostanza creata per » farle attraversare uno spazio infinito, ed innalzarla » fino all' essere, immagine frivola e ridicola della » creazione. Per sentirne la falsità basta fare attenzione che non vi è distanza che fra due termini, » e che il niente non può essere riguardato come » termine alcuno. Sembra nondimeno, che Brendeburg abbia diffidato del senso, che dava a questo » assioma poichè aggiunge, che niente si fa dal niente » a motivo che il niente e l' essere, sono infinitamente lontani, e prova questa distanza dicendo, che » l' uno è la negazione dell' altro. È vero, che non » si può unire l' essere al niente; ma è falso che

» la creazione gli unisca: l'idea della creazione ne » racchiude due altre, quella del principio e della » esistenza: ora, principio ed esistenza non sono » l'istesso che essere e niente; poichè altrimenti » nessuna cosa potrebbe aver principio. Questo as- » sioma, che i fatalisti oppongono con tanta fiducia, » attacca dunque ugualmente la produzione delle mo- » dificazioni e quella delle sostanze. (1) »

§. 8. Nella nozione che abbiamo dato di Dio vi entra eziandio l'immutabilità. Ora sembra che l'immutabilità ripugni alla creazione, ed anche alla libertà di Dio nel creare. Il passare dal non essere creatore all'esserlo, e dallo stato di niuna esterna azione a quello di una esterna, sembraci essere una mutazione dell'essere Creatore.

Sembra inoltre, che non si possa conciliare la libertà di Dio nella creazione colla immutabilità dello stesso. Iddio non può essere altrimenti di quel che è. Egli è quel che è essenzialmente. Supporre, che Dio poteva non esser creatore di questo mondo è supporre, che egli poteva essere altrimenti di quel che è; è un distruggere l'immutabilità della sua natura.

Nella prima obbiezione si suppone, che Dio creando l'universo passi dallo stato d'inazione allo stato dell'azione creatrice. Una tal supposizione è falsa: l'atto creatore è eterno, e Dio è eternamente creatore. Nè si dica, che ciò implica l'eternità del mondo: poichè il mondo essendo prodotto e mutabile non può essere eterno; ma l'effetto dell'eterno. Iddio è, e la sua esistenza è l'eternità. Il mondo incomincia ad essere ed il tempo incomincia col mondo; e l'esistenza del mondo è nel tempo, o il tempo è l'esistenza successiva del mondo: una coesistenza del mondo con Dio, e del tempo, in conseguenza coll'eternità, è impossibile.

(1) Esame del fatalismo, il quale suppone una sola sostanza nel mondo. 1. p. lib. 4.

Per la seconda obbiezione io credo, che tutta la difficoltà sia appoggiata su di un vizio principale dell'ontologia volgare, che trasporta al di fuori del nostro spirito le relazioni logiche del nostro pensiere. Iddio, dicono con ragione i teologi, è *purus actus et totus actus*, un atto semplicissimo, ma questo atto in quanto è cratore dell'universo, è un atto libero. Questo atto è immutabile: ciò significa, che esso non può cessare di essere atto creatore libero. Questa impossibilità non cambia mica la natura dell'atto creatore, la quale è di essere libero: essa esprime una verità meramente soggettiva, la quale consiste nel vedere lo spirito nostro una contradizione nella supposizione del cambiamento. La necessità assoluta è una legge logica de' nostri pensieri: sarebbe un errore il trasportare la necessità logica al di fuori del nostro spirito, ed il cambiarla in una forza necessitante: sarebbe un voler personificare il destino o la fatalità. Il dire: *Dio poteva non creare il Mondo* è lo stesso che dire: *l'atto creatore è libero*. Una tal proposizione ha un valore oggettivo. Il dire: *la non esistenza dell'atto creatore è impossibile*, è una proposizione soggettiva, la quale ha il suo fondamento nella seguente oggettiva: *la natura dell'atto creatore è di esistere*. Ora questa seconda proposizione non è contradittoria della prima: poichè se l'atto creatore è di sua natura libero, si può ben dire senza menoma contradizione: *la natura dell'atto creatore libero è di esistere*. Nel mio Saggio filosofico su la critica della conoscenza, Vol. V, Cap. V, §. 96 e 97, e nella Filosofia della volontà Vol. II, § 25 e 26, ho esposto ed esaminato i pensamenti diversi de'metafisici e dei Teologi per la soluzione della proposta difficoltà.

CAPO II.

Si stabilisce l' unita' di Dio contro le obbiezioni di coloro che la negano.

§. 9. Iddio è creatore delle anime umane: egli è infinito; ha dunque una potenza infinita, ciò vale quanto dire, che è *Onnipotente*. Egli può in conseguenza creare ed ordinare insieme tutte le sostanze, di cui si compone l'intero Universo. Non è dunque necessario di ammettere per causa prima dell'Universo, che un solo Dio.

Non solamente la nostra ragione non ha alcun bisogno di ammettere più di un solo Dio: ma tutta la natura, la quale ci annuncia, come abbiamo veduto ne' §§. 67 e 68 dell' Ideologia, una suprema Intelligenza, ci annuncia eziandio in un modo visibile, che questa intelligenza infinita è unica. Non si possono fare delle parti di un tutto ordinato, cioè adattate per un fine, se non da colui che ha concepito il fine del tutto è la relazione di ciascuna parte con questo fine. I tutti ordinati son dunque l'opera di un solo principio. Ora la natura, come abbiamo veduto ne' citati luoghi dell' Ideologia, ci presenta un insieme di tutti ordinati, i quali eziandio hanno delle relazioni scambievoli fra di essi. La natura dunque si mostra l'*unità* di Dio. Sarebbe impossibile, per cagion di esempio, fare la parte di un occhio adattata all' occhio, e che concorra colle altre parti a fare un organo adattato alla visione, senza conoscere questo fine dell' occhio, e le diverse parti dell' occhio medesimo colle loro diverse relazioni. L' essere dunque, che ha formato una tunica ed un umore dell' occhio, ha dovuto formare tutte le altre parti di quest' organo. Si dee dir lo stesso riguardo alla formazione de' diversi animali, delle diverse piante, e dell'intero Universo. Non si può formare una parte adattata al

fine del tutto, se non dall' istesso principio, che conosce e che forma, in conseguenza, tutte le altre parti.

Nè si dica, che più spiriti, o intelligenze, potevano accordarsi insieme, e fare ciascuno una parte, o alcune parti di un tutto ordinato. Ciò non può dirsi; poichè l' Essere assoluto ed eterno non può ricevere alcuna conoscenza dal di fuori; ma tutto dee conoscere per sè stesso, ed in sè stesso. L' essere assoluto non può conoscere, che ciò che egli è, e ciò che egli fa. Egli è per sè stesso, ed opera per sè stesso; ed è sufficiente a sè stesso, ed a tutte le sue opere. Una conoscenza che verrebbe a lui dal di fuori sarebbe a lui accidentale, e supporrebbe la mutabilità della sua natura.

Iddio è dunque *unico*; e l' unità di Dio è una verità che la retta Ragione può dedurre dalla contemplazione della natura.

I metafisici hanno addotto varie altre prove di questa verità. Ma esse mi son sembrate troppo sottili. Quella da me addotta è per me di una evidenza e chiarezza incontrastabile.

§. 10. Il domma dell' unità di Dio si chiama *monoteismo*: quello che ammette molti Dei chiamasi *Politeismo*. Prima della venuta di Gesù Cristò, tutto il mondo era lordato dal Politeismo, i soli Ebrei erano monoteisti. Ciò sarà provato appresso.

Ma che cosa diremo de' filosofi? si pretende, che i filosofi abbiano conosciuto l' unità di Dio. È certo che vi sono stati de' filosofi, i quali hanno ammesso due principj eterni, cioè uno spirito e la materia. Anassagora, per quanto sappiamo dagli antichi che ci parlano di lui, ammise uno spirito eterno, il quale formò l' ordine dell' Universo di una materia per sè esistente ed eterna. Secondo questa dottrina Dio non è il *Creatore*, ma solamente l' *Ordinatore* della materia.

Vi sono stati eziandio de' filosofi, i quali non potendo conciliare l' esistenza del male nell' Universo coll' esistenza di un Dio Onnipotente, sapientissimo,

e santissimo, hanno immaginato due principj eterni, uno *buono* l'altro *malvagio*.

È questa la dottrina de' manichei: Bayle ha fatto tutti gli sforzi, per difender questa dottrina.

§. 11. Il Politeismo del volgo de' pagani è assurdo: poichè eglino distribuivano il governo dell'Universo fra molti dei dotati di un potere finito, che erano soggetti alle passioni degli Uomini: quindi immaginavano delle nimicizie e delle guerre fra i loro Dei. Un essere finito e mutabile non può essere improdotto; il politeismo pagano era dunque in contradizione colla Natura Divina.

Riguardo a' filosofi, che ammettevano l'indipendenza e l'eternità della materia, e pretendevano che uno spirito eterno avesse operato su questa materia, e così formato l'ordine che ammiriamo nell'Universo, costoro insegnavano una dottrina contradittoria.

In questa ipotesi la materia avrebbe un'esistenza assoluta; ma l'assoluto, come si è dimostrato nella Ideologia, è indipendente da qualunque essere, ed immutabile. In questa supposizione sarebbe dunque impossibile a Dio di operar su la materia o modificarla. Se la materia è esistente per sè stessa, essa ha per sè stessa un modo di essere determinato: e questo modo essendo alla materia essenziale non può esserle tolto: Iddio non può, in conseguenza, operár su la materia e cambiare il suo modo di essere. Se poi si vuole, che il modo di essere della materia sia ad essa accidentale, si dee confessare, che non è esistente per sè stessa; poiche da sè stessa non ha alcun modo determinato di esistere, e niun esser indeterminato può esser esistente. Finalmente in questa supposizione si dovrebbe porre, che la materia modifica e cambia la natura divina; poichè Dio non può operar su la materia senza conoscerla; e non potendo conoscerla in sè stesso come causa della materia, poichè si suppone che non l'ha fatto, non può conoscerla, se non perchè la materia agisce e modi-

fica la divina intelligenza. Egli è necessario di porre una relazione fra l'essere che conosce e l'oggetto conosciuto: senza di ciò rimane l'uno isolato dall'altro e la conoscenza è impossibile: se Dio non ha fatto la materia, egli non può conoscerla, non può modificarla ed ordinarla: supporre due esseri indipendenti, Dio e la materia, che agiscono l'uno su l'altro, è supporre due esseri indipendenti e dipendenti insieme.

§. 12. Gli atei oppongono al teismo l'esistenza del male nell'universo. Se l'universo, eglino dicono, fosse l'opera di uno spirito infinito, il male di qualunque spezie non potrebbe avere nel mondo esistenza. Può egli Dio, dicono, togliere il male e nol vuole; non è dunque buono: vuole e non può, non è onnipotente: nè vuole nè può toglierlo, non è nè onnipotente nè buono.

Gli atei han fatto risuonare fin dall'antichità questo argomento, che eglino credono senza replica. Ma la loro jattanza è vana. Iddio, eglino chiedono, poteva togliere il male dal mondo. Rispondiamo immantinenti che lo poteva: perchè, eglino replicano, non l'ha tolto? perchè, torniamo a risponder loro, non ha voluto toglierlo. Se Dio, continuano gli atei, non ha voluto togliere il male, egli non è dunque dotato di bontà. Noi neghiamo la conseguenza; gli atei cercano di sostenerla. Lo stato della quistione consiste dunque in ciò: *se dall'esistenza del male nel mondo, si può dedurre che Dio non sia buono.*

La quistione non consiste, in conseguenza, se esiste Dio, ma se egli è buono, e se la permissione del male è incompatibile colla bontà, che i teisti gli attribuiscono. Essa non si versa su l'esistenza di Dio, ma su la bontà di lui.

I manichei hanno insegnato, che essendovi nel mondo de'beni e de'mali, i beni avevano per causa un Dio buono, ed i mali un Dio malefico. I manichei hanno dunque negata l'unità di Dio. Bayle ammassa molti sofismi, per sostenere il manicheismo.

L'esistenza del male è un fatto. Si tratta di rendere ragione di questo fatto. Tre supposizioni si possono fare: 1. quella dell'aseità ed indipendenza della materia: 2. Quella de' due principj de' manichei: 3. Quella del Teismo. Vediamo quale di queste tre ipotesi è conforme alla Ragione.

§. 13. Due condizioni si richiedono, per potersi ammettere una ipotesi: la prima è, che l'ipotesi sia in sè stessa possibile, la seconda è, che essa spieghi i fenomeni. La mancanza di qualunque di queste due condizioni è sufficiente, a far rigettare l'ipotesi. Ciò che involve contradizione è nulla, e se l'ipotesi non ispiega i fenomeni, manca il fine pel quale essa si pone. Ora l'ateismo è mancante di tutte e due queste condizioni; non può dunque essere un' ipotesi per ispiegare l'esistenza del male. L'ateismo suppone l'aseità degli atomi della materia: questa aseità, come è stato dimostrato nell'Ideologia, è un'assurdità: l'ateismo suppone una serie infinita di effetti, senza causa, il che è un'altra assurdità. L'ateismo è, in conseguenza, un'ipotesi impossibile, e perciò si dee rigettare. L'Ateismo inoltre non ispiega i fenomeni della natura: perchè questi ci manifestano un disegno, anche in quelli animali velenosi e micidiali che gli atei ci oppongono. Ed a quanto io ho detto nell' Ideologia, su questo oggetto, aggiungo la seguente osservazione del signor d'Alembert: « Vi sono combinazioni, che si » debbono escludere sebbene matematicamente possi- » bili, allora che queste combinazioni sono contrarie » all'ordine costante osservato nella natura. Io sup- » pongo, che mille caratteri, che si trovassero ordi- » nati su di una tavola, formino un discorso ed un » senso; io domando qual uomo non iscommetterà » tutto al mondo, che questo ordine non è mica l'ef- » fetto del caso? Intanto è dell'ultima evidenza, che » questo ordine di vocaboli, che danno un senso, è » così perfettamente possibile matematicamente par- » lando, come un altro ordine di caratteri che non

» formasse alcun senso. Perchè il primo ci sembra » egli di avere incontrastabilmente una causa, e non » già il secondo, se ciò non è perchè supponiamo ta- » citamente, che non vi ha nè ordine nè regolarità » nelle cose ove il caso solo presiede? o almeno, che » quando noi osserviamo in qualche cosa dell'ordine, » della regolarità, una specie di disegno e di pro- » getto, vi ha più a scommettere che questa cosa » non è mica l'effetto del caso, che se non vi si os- » servasse nè disegno nè regolarità. Per isviluppare » la mia idea con maggior nettezza e precisione io » suppongo, che si trovino su di una tavola de' ca- » ratteri di stamperia ordinati in questa maniera:

» Constantinopolitanensibus
» aabceiiilnnnnnooopssstttu
» onbsaeptolnoiaustnisnictn

» Questi tre ordini contengono assolutamente le » stesse lettere: nel primo ordine esse formano un » vocabolo conosciuto; nel secondo non formano al- » cun vocabolo; ma le lettere vi son disposte secondo » il loro ordine alfabetico e la stessa lettera vi si » trova tante volte di seguito, quante volte si trova » ne'25 caratteri che formano il vocabolo *Constanti-* » *nopolitanensibus*; finalmente nel terzo ordine i ca- » ratteri sono mescolati in confuso senza ordine, ed » a caso. Ora egli è immediatamente certo, che mate- » maticamente parlando, questi tre ordini sono ugual- » mente possibili. Egli non lo è meno, che un uomo » sensato, il quale getterà un colpo di occhio su la » tavola, ove questi tre ordini si è supposto trovarsi, » non dubiterà affatto, o almeno scommetterà tutto » al mondo, che il primo non è l'effetto del caso, e » che egli non sarà quasi meno indotto a scommet- » tere, che il secondo ordine ancora non lo è. Que- » sto uomo sensato dunque non riguarda affatto in » qualche maniera i tre ordini come egualmente pos- » sibili, fisicamente parlando, sebbene la possibilità

» matematica sia eguale e la stessa per tutti e tre (1) ». L'ateismo dunque non può servire d'ipotesi, per ispiegare l'esistenza del male: perchè è una ipotesi intrinsecamente impossibile; e non ispiega i fenomeni dell'Universo.

§. 14. Lo stesso ragionamento io oppongo all'ipotesi de'due principj, che Bayle a torto ed a rovescio cerca di appoggiare. Questa ipotesi è in sè stessa assurda, poichè la nozione di due onnipotenti, uno buono e l'altro malo è la nozione di due onnipotenti, niuno de'quali può essere alcuna cosa. Bayle conviene di questa assurdità (2). Ma se questa ipotesi è assurda; essa non può servire alla spiegazione dei fenomeni: il riconoscere l'assurdità, ed il crederla atta alla spiegazione de'fenomeni è una evidente contradizione; poichè ciò che è intrinsecamente impossibile è nulla, ed il nulla non può esser la causa di alcuna cosa. Per rigettare, in conseguenza, questa ipotesi de' due principj, ugualmente che quella dell'ateismo, basta l' aver dimostrato la loro intrinseca impossibilità; ma se l'ateismo non ispiega i fenomeni della natura, il manicheismo li spiega molto meno. — Domando: qual principio ha formato il Sole, il principio malefico, o il principio buono? se rispondete, che l'ha formato il primo, vi fo osservare l'influenza benefica del Sole su gli uomini e su gli animali; se poi dite, che l' ha formato il secondo, vi fo osservare i mali che il calore del Sole produce

(1) Melanges, tomo V. dubbj sul calcolo delle probabilità.

(2) Un essere necessario, eminentemente cattivo, è una cosa contradittoria. Si dirà che esso è in tutto opposto all' Essere infinitamente buono, che ha tutte le proprietà contrarie alle sue? Dunque non ha nè intelligenza, nè potere; nè immensità, nè libertà, nè indipendenza. È però sottoposto all'altro, lo che distrugge il sistema. Si pretende che quest'essere cattivo abbia tutti i medesimi attributi dell'altro, eccettuata la bontà? ad ecco un altro assurdo. Un essere necessario essenzialmente imperfetto è una contradizione. (Vedi De la Luzerne, Dissertation sur l'existence et les attributs de Dieu).

sotto la zona torrida. Se il Sole ha potuto esser formato da un Dio buono, non ostante alcuni incomodi e mali che dallo stesso derivano, un solo principio è sufficiente, e l'esistenza del male non è un fatto inesplicabile senza un principio malefico. Il fuoco, l'aria, l'acqua, la terra, i minerali, nell'atto che sono le feconde sorgenti di tanti beni, non lasciano di produrre alcuni mali. Ora ripugna, che queste cose essendo sorgenti di tanti beni, sieno state prodotte da un principio malefico: son dunque prodotte da un principio buono, e perciò l'esistenza del male non ci forza ad ammettere due principj.

Nè si dica, che queste cose da cui derivano dei beni e de'mali son prodotte dall'accordo de'due principj: poichè in questa chimerica supposizione non ripugna alla natura del principio buono il permettere il male. Ora se non ripugna alla natura di questo principio la permissione del male, l'esistenza del male non ci obbliga ad ammettere il domma de'due principj. Nè giova il replicare, che questa permissione supponendo l'esistenza del principio malefico, è nel principio buono una necessità, e che egli vi condiscende suo malgrado, ad oggetto di poter fare il bene, che nell'Universo si trova. Ciò può forse conciliarsi coll'idea di un essere immutabile, ed infinitamente perfetto? l'assoluto non può nulla ricevere dal di fuori; egli è ciò che è per sè stesso: il pensare altrimenti è un ammettere un contradittorio.

§. 15. Io non intraprenderò di penetrare nella ragione, per la quale Iddio ottimo massimo ha permesso il male: poichè la suprema Intelligenza è per l'uomo incomprensibile; nè conosciamo l'ordine intero dell'universo in tutti i suoi elementi e nelle diverse relazioni di essi; ma possiamo fondatamente conoscere che l'esistenza del male non ripugna all'infinita perfezione di Dio.

La perfezione della natura divina non richiede, che Dio manifesti alle creature tutta la sua bontà, vale a

dire, che egli dia loro tutti i beni de' quali son suscettivi. Da ciò segue, che l'essere intelligente non ha alcun diritto di lagnarsi, di non avere ricevuto da Dio de' doni naturali o soprannaturali, maggiori di quelli che ha ricevuto. Se tutti gli uomini avessero ricevuto la stessa forza di spirito di Platone, di Aristotile, di Galileo, di Newton, chi nella società farebbe il calzolajo o il sartore? Da ciò segue ugualmente che Dio permettendo l'abuso della libertà nell'essere intelligente, questa permissione non è contraria alla divina bontà: l'impedire l'abuso della libertà è un benefizio, e la divina bontà non obbliga Dio a concedere tutti i benefizj possibili all'essere intelligente. Se l'essere intelligente, potendo non commettere il peccato, lo commette, imputi ciò alla sua malizia, e non vomiti bestemmie contro la Provvidenza.

Se Dio fosse obbligato d'impedire l'abuso della libertà, seguirebbe che la previsione di questo abuso dovrebbe esser seguita da un beneficio: e che perciò sarebbe nell'ordine, che una volontà perversa fosse ricompensata con un benefizio; il che è contrario alla legge della nostra ragion pratica, *che la virtù merita premio, ed il vizio merita pena.*

Ora se non ripugna all'infinita perfezione della natura divina il permettere l'abuso della libertà nelle creature intelligenti, gli atei ed i manichei non possono opporre l'esistenza del male morale nell'Universo alla esistenza di un essere infinito, sapientissimo ed unico.

Il male è di tre specie: cioè *metafisico, morale, e fisico.* Il primo consiste nella limitazione: ed è evidente, che dovendo la creatura essere necessariamente limitata, il male metafisico le è essenziale; e perciò non ripugna alla bontà divina.

Il male *morale* consiste nel peccato, e questo nell'abuso della libertà dell'essere intelligente: io ho di sopra provato, che l'infinita perfezione di Dio e la sua bontà, in conseguenza, non richiede che

Dio impedisca l'abuso della libertà dell'essere intelligente.

Il male *fisico* consiste ne' dolori: l'esistenza del dolore nell' universo non ripugna alla bontà di Dio. Malgrado l'esistenza del dolore la vita si ama; essa è perciò un benefizio; ed anche ammesso che essa sarebbe un maggior benefizio senza il dolore, non essendo Dio obbligato a tutti i benefizj possibili, l'esistenza del dolore non è opposta alla volontà divina (1). Nè si opponga l'esempio de'suicidi, poichè se questi odiano la vita nel momento in cui si uccidono, non l'hanno odiata negli altri momenti antecedenti. Inoltre eglino si uccidono odiando la vita, perchè hanno abusato della loro libertà.

§. 16. La divina sapienza ha ordinato le cose in modo, che dal male segue sempre del bene ed eziandio del bene maggiore. Il dolore serve, 1. a purgarci dai falli, in cui siamo incorsi, 2. all'esercizio della virtù. La pazienza, la costanza, la misericordia, risplendono ne' dolori proprj ed in quelli del prossimo: 3. Serve pure il dolore a distaccare il nostro cuore da questa terra ed a farci desiderare la gloriosa immortalità. Riguardo al male morale, che Dio permette, non abbiamo noi veduto che Dio dalla iniquità de' giudei crocifissori di G. C. tirò l'ineffabile benefizio della Redenzione del genere umano? Non abbiamo noi veduto, che le persecuzioni sofferte da' primi Cristiani fecero nascere la pazienza e la costanza eroica de' martiri? Non poche volte il peccato è pena di altri peccati: così l'ingiustizia di un giudice può esser pena dei

(1) Il maggior numero de'mali fisici son voluti o direttamente o indirettamente dall'uomo, che abusa delle sue facoltà. L'intemperanza, la libidine son la sorgente di mille danni e nell'individuo che vergognosamente vi si abbandona, e spesso nei figli, e ne'figli de'figli. L'inerzia de'genitori talvolta è la funesta cagione che malsani, malconci crescono i figliuoli. Basti quest'accenno, che ognuno può facilmente veder da sè stesso quanto stoltamente ed empiamente gli uomini si lagnino de'dolori che affliggono il loro fisico.

peccati di colui, che la soffre, e de' peccati antecedenti dello stesso giudice (1). Iddio, secondo la sana dottrina dell' Apostolo S. Paolo, suole abbandonare, in pena de' loro peccati, alcuni peccatori al loro reprobo senso; e quindi vi sono de' peccati che sono pena di altri peccati. Nella permissione del peccato risplendono, secondo gli arcani imperscrutabili della eterna sapienza, la giustizia e la misericordia divina (2).

(1) Non si cessi di meditare questo bel pezzo del ch. Autore, che è la chiave per intendere tanti e tanti inconvenienti che desolano la società, i quali talora sembrano inesplicabili. La morte per es. di un giovane, sostegno di una famiglia, non può esser la punizione di qualche occulta colpa del giovine stesso, o ad un tempo la punizione di qualche ingiustizia del padre la quale sia conosciuta? Il volgo dirà: il padre e non il figlio dovea esser punito. — Ma anche il figlio era occultamente reo di qualche fallo, e intanto la sua punizione ha colpito contemporaneamente ed in modo terribile il padre, e gli altri della famiglia che forse non erano del tutto innocenti. Convengo però che le vie della provvidenza non sono intelligibili; e verrà il giorno in cui sarà giustificata alla presenza di tutte le genti.

(2) Chi ha fatto male trova male; e nelle proprie opere vien punito il malfattore, anzi sovente è condannato egli medesimo ad eseguire una parte di sua condanna, trovandosi punito là dove ha peccato Quando l' orgoglioso per es. provoca dal cielo il compimento de' voti suoi, il più atroce gastigo che umanamente possa toccargli è d'essere esaudito. Saul vuole usurpare all'Eterno la scienza, e leggere nell'avvenire. Ebbene! ei lo conosce, ma qual è? *Che domani morirebbe insiem coi figli;* ed è così costretto ad aspettare nell' agonia della disperazione il suo doloroso fine. Qual fine sovrasta ai duellanti, ai pirati? L'acciajo, il piombo, l'oceano, il capestro Chi corre mai in ajuto di un maldicente, di un calunniatore? L' indigestione, la veglia, la paralisia son i frutti dell' intemperanza Il gastronomo soffra dunque i dolori della gotta, l' obesità e il cholera. L' avaro è punito anch' esso nel suo affetto all' oro: vive povero in mezzo alle ricchezze. Gli ingannatori sono ingannati, i derisori derisi. I voluttuosi scontano ben cari i loro turpi piaceri. — Sul male e sul modo di conciliarlo con la bontà divina vedi Rosselly *della morte anteriore all' uomo, e del peccato originale.*

CAPO III.

SI DIMOSTRA, CHE IL DOMMA DELLA PROVVIDENZA NON RIPUGNA ALLA LIBERTA'.

§. 17. Per giustificare la Provvidenza, nell'esistenza dal male morale, abbiamo supposto, che l'uomo lo commette liberamente. Questa supposizione è stata dimostrata vera nella filosofia morale. Ma siccome alcuni filosofi pretendono, che il domma della Provvidenza sia contrario al domma della libertà; così fa d'uopo mostrare, che in pretesa contrarietà non ha esistenza.

La prima obbiezione che i difensori della necessità deducono dal domma della Provvidenza contro il libero arbitrio, consiste nella massima metafisica: *la conservazione è una continua creazione.* Se le creature, si dice, non possono esistere per sè stesse, ma in virtù dell'azione creatrice, esse non possono per sè stesse, dopo aver ricevuto da Dio la loro esistenza, continuare ad esistere; han perciò bisogno di esser conservate da quella stesse azione che ha dato loro l'esistenza; e bisogna concepir la conservazione come una continuata creazione. Or se nella creazione le creature ricevono tutto quello che hanno da Dio, lo stesso dee avvenire negl'istanti seguenti della loro esistenza: non è dunque possibile di ammettere in esse qualche cosa, di cui esse sieno la causa efficiente; e che non venga in conseguenza immediatamente da Dio.

§. 18. L'azione di Dio, con cui egli diede l'esistenza alle creature, e per la cui virtù le creature cominciarono ad essere, si appella *creazione.* Ma soggiungono ordinariamente i metafisici, siccome l'atto creatore non si estingue, ma ha una perpetua virtù, la sua efficacia perciò non si dee ristringere al primo momento dell'esistenza delle creature; ma dee estendersi alla seguente durazione delle cose; e considerato questo atto divino riguardo alla seguente durazione

delle cose si chiama *Conservazione*. Non è dunque, dicono i metafisici di cui parliamo, la conservazione un atto diverso dell'atto creatore; ma è lo stesso atto che dà insieme l'esistenza alle creature, e che loro la continua, che dà insieme l'esistenza e la continuazione dell'esistenza. Questa conservazione si chiama conservazione *diretta e positiva*. Secondo questa dottrina l'atto creatore è unico; ma l'effetto è moltiplice; cioè gli effetti son tanti, quanti sono i diversi stati che hanno successivamente esistenza nella creatura; e siccome questi stati diversi suppongono l'esistenza della sostanza a cui sono inerenti; così, secondo questa stessa dottrina, all'atto unico creatore corrisponde in ciascuna creatura la produzione di tante sostanze, quanti sono gl'istanti della durata della creatura, o quanti sono gli stati diversi che hanno successivamente l'uno all'altro esistenza nella creatura che è conservata. Tale è la dottrina della conservazione diretta e positiva.

Nondimeno non mancano de'metafisici, i quali pensano che la sostanza, la quale ha ricevuto l'esistenza, continua naturalmente ad esistere, senza avere bisogno, per questa continuazione, dell'azione conservatrice di alcuna causa, di modo che non può cadere nel nulla senza esser distrutta da un positivo decreto di Dio. La non esistenza di questo decreto distruttore si chiama *conservazione indiretta, e negativa*. Un uomo, per cagion di esempio, il quale possiede un vaso di cristallo, ha certamente il potere di romperlo: quando egli nol rompe si dice che il *conserva*, ma il vaso continua ad esistere naturalmente, non già per un'azione positiva di questo Uomo. La Conservazione indiretta e negativa non distrugge affatto l'attività dello spirito umano; ma sembra che la conservazione diretta e positiva non sia conciliabile coll'attività medesima (1).

(1) Dicono i metafisici, i quali sostengono la conservazione

§. 19. È per me evidente che un essere non è causa di ciò che riceve, e che perciò non produce ciò che esso riceve o è prodotto in lui da un'altra causa esterna: è evidente ancora per me che un essere, il quale non produce alcuna cosa, non è un essere dotato di alcuna attività, non è mica un agente. Egli mi è impossibile di dubitare dell'evidenza di questi principj, come mi è impossibile di non ammettere il principio di contradizione. Inoltre è per me evidente, che un essere indeterminato non può aver esisten-

divina diretta e positiva, e sono di gran peso, che se Dio non continuasse con un'azione diretta a conservarli, durerebbero indipendentemente da lui; lo che repugna. E a chi obietti loro: « Dipendono sempre perchè se egli vuole può cangiarli ed anche annientarli » rispondono: ciò mostra l'onnipotenza divina, non la dipendenza delle creature dal creatore. Soggiungono per esempio. La durata di una fabbrica non dipende dall'architetto, sebbene abbia la facoltà di farla abbattere. E Leibniz: « La creatura dipende continuamente dall'operazione divina, ed essa non dipende meno dopo che ha cominciato che nel cominciare. Questa dipendenza importa che la creatura non continuerebbe ad esistere se Dio non la conservasse: quest'azione conservatrice può chiamarsi creazione, poichè la dipendenza essendo tanto grande nel seguito come nel cominciare, la denominazione estrinseca di esser nuova o non nuova non ne cambia affatto la natura. » (Theodicea part. 3.) Quindi sogliono i filosofi chiamare la conservazione degli esseri creati una *continua creazione*. Credo bene di richiamare i lettori a riflettere che in Dio, essendo eterno ed immutabile, non v'è successione, nè prima nè poi. — In questa difficilissima teoria non oso nulla dire. Soltanto credo ben fatto notare che il sistema dell'Autore non mi sembra molto conforme a quanto dimostra con forti ragioni il grande Aquinate e con lui i più profondi teologi e filosofi. Prima pertanto di rinunziare alle loro teorie, che hanno affrontato la critica di sommi pensatori e sempre vittoriosamente, converrebbe, giacchè qui non si tratta di cose di fatto ma di raziocinio, cercar di meglio intendere quello che hanno detto: nè io mi sento forze bastanti colle loro dottrine di confutare il filosofo calabrese. La sua opinione peraltro, se io non m'inganno, coincide, almeno nell'essenziale, con quella di qualche autore, non condannato dall'infallibile oracolo della Chiesa; e ciò basti per non spaventare alcuno che trovandola assai chiara volesse adottarla.

za; e che Dio creando l'anima mia l'ha dovuta creare in uno stato determinato; il che vale quanto dire, che ha dovuto crear la sostanza dell'anima non solo, ma la sostanza insieme con tutte le modificazioni necessarie a renderla perfettamente determinata. Mi sembra perciò incontrastabile, che nel principio della sua esistenza, nel primo istante della creazione, il mio spiritto ha tutto ricevuto dal Creatore che egli non ha potuto produrre in sè stesso alcuna cosa, alcuna modificazione, e che, in conseguenza, non ha potuto operare.

Da queste incontrastabili verità segue legittimamente, che ammessa la continua creazione delle creature, queste non potranno giammai operare e perciò niuna attività potrà loro convenire. Gl'istanti del tempo, dicono i Cartesiani, non hanno alcun legame fra di essi, l'anima mia riceve dunque la sua esistenza dal creatore nel secondo istante, nello stesso modo, in cui la riceve nel primo; ma nel primo non è attiva, perchè riceve da Dio l'essere con tutte le modificazioni; non sarà dunque attiva nel secondo istante; poichè anche in questo riceve da Dio l'essere con tutte le modificazioni. Dove è dunque l'attività dello spirito umano nel volere? Io non la vedo affatto, e non posso vedervela.

Quando i filosofi, preoccupati da qualche pregiudizio mettono alcune proposizioni contradittorie, eglino son obbligati di riempier le loro pagine di una moltitudine di discorsi voti di senso. Ciò si vede sensibilmente ne' vani sforzi de' più grandi ingegni, per conciliare l'attività dello spirito umano colla dottrina da loro sostenuta, che le creature son create da Dio in ciascun istante della loro durata. Chi vuol vedere questi varj pensamenti e la loro nullità, potrà leggere il secondo volume della mia opera intitolata ***Filosofia della Volontà.***

§. 20. Ma esaminiamo, se la proposizione: *la con-*

servazione delle creature è una continuata creazione, sia una proposizione dimostrata.

I metafisici che sostengono la continuata creazione delle creature partono da questo principio: *le creature non possono esistere per sè stesse; esse non possono dunque continuare ad esistere per sè stesse*. Io nego la conseguenza. Gli avversarj sarebbero obbligati di provarla: eglino poi dovrebbero provare, che un essere esistente creato cade naturalmente nel nulla: io non trovo, che eglino abbiano addotto alcuna prova valevole, per sostenere la loro proposizione. Un corpo che si trova in quiete non può muoversi da se stesso; ma posto in moto da una causa esterna esso continua naturalmente a muoversi, senza aver bisogno della ripetizione dell'azione della causa che ha fatto in esso cominciare il moto. Un edifizio non può aver esistenza senza l'operazione dell'artista, ma non è mica necessaria una nuova costruzione, perchè l'edifizio continui nell'esistenza. La costruzione di questo edifizio è certamente un effetto, e l'artista ne è la causa; è dunque falso, che ciò che ha bisogno di una causa per esistere, abbia bisogno dell'azione della stessa causa per continuare ad esistere: nè si dica, non essere ciò applicabile alla continuazione dell'esistenza delle creature: poichè il principio è generale. L'esistenza dell'edifizio è un effetto, com'è un effetto l'esistenza delle creature: tutte e due queste esistenze vanno dunque comprese sotto la stessa categoria di *effetto*. Similmente l'artista colla sua operazione è, per l'esistenza dell'edifizio, una causa, come è per l'esistenza delle creature, una causa l'atto creatore; tutte e due queste operazioni vanno comprese sotto la stessa categoria di *causalità*. Siccome Dio è causa dell'esistenza delle creature, così l'artista è causa dell'esistenza dell'edifizio in quanto edifizio. Tutto ciò che esiste è certamente qualche cosa di reale e di positivo: non vi è essere senza una forza per cui tenda ad agire e perseverare nella esistenza: questa tendenza dell'es-

sere creato verso il niente è un' assurdità: l'azione creatrice non è dunque necessaria, affinchè un essere esistente continui nell' esistenza.

§. 21. La dipendenza dal creatore è essenziale alle creature. Le creature son sempre creature. Ciò è incontrastabile. Le creature, si conclude, son dunque create a ciascun istante della loro durata, per una nuova azione che le produce: io nego la conseguenza. Le cause seconde son sempre seconde, ed operano per la virtù della prima. Ciò è vero: le cause seconde, si conclude, non hanno dunque il potere di produrre e di cominciare alcuna azione, che sia loro propria: io nego tal conseguenza. Se le cause seconde nulla producono, esse non son cause: si ammette perciò una contradizione, cioè una causa non causa. Le creature hanno ricevuto il loro essere determinato dal sommo Iddio; e perciò le creature intelligenti hanno ricevuto dal loro creatore il potere di operare, e di determinarsi. Questo essere determinato delle creature, e questo loro potere di operare precede necessariamente qualunque loro operazione attuale; e questa non può aver luogo senza di quello: le creature operando continuano ad esistere, perchè questa loro operazione è una cosa *seconda*, che suppone come condizione necessaria una cosa *prima*, cioè la loro esistenza determinata; e perciò le loro potenze naturali: le creature in conseguenza, dipendono essenzialmente da Dio nelle loro operazioni, e nella continuazione della loro esistenza. La ragion sufficiente della continuazione dell'esistenza delle creature è l'atto creatore.

La volontà di Dio abbraccia tutto l'universo; nulla quindi accade, che non sia positivamente o permissivamente voluto da Dio, di maniera che la dipendenza delle creature richiede, che si possa dire colle sacre carte: *Il nostro Dio fece nel Cielo e nella Terra tutte quelle cose che egli volle.* Ma si noti bene che la con-

tinuazione dell'esistenza delle creature è voluta non permissivamente, ma positivamente da Dio.

Inoltre la dipendenza delle creature dal creatore richiede, che Dio possa operare nelle creature e modificarle, secondo la sua sapienza; che in conseguenza si possa eziandio dire colle sacre carte: *il cuore del Re è nella mano del Signore; egli lo volgerà ove vorrà*. Rigettando dunque la massima: *la conservazione delle creature è una continuata creazione*, intesa nel senso che abbiamo spiegato della conservazione diretta e positiva, non s'indebolisce nella menoma parte la dipendenza essenziale delle creature dal creatore, nè il domma importante della provvidenza. Questo domma richiede 1. che Dio conosca tutti gli esseri creati e tutti i loro cambiamenti, niuno eccettuato: 2. che la Volontà di Dio sia non solamente la causa efficiente dell'esistenza primitiva delle creature e delle loro modificazioni: ma eziandio che nulla accade nell'universo, che non sia o positivamente o permissivamente voluto da Dio: 3. tutte le creature, e tutti i cambiamenti che accadono in esse, tendono alla destinaziene di ciascuna di esse, ed al fine generale della creazione: 4. che Iddio possa immediatamente operare nelle creature, e modificarle secondo la sua sapienza. Ora affichè tutto ciò si verifichi non è affatto necessario il supporre la continuata creazione delle creature.

§. 22. Un altro argomento, che i fatalisti deducono dal domma della provvidenza, e che eglino credono formidabile, e senza replica, è tirato dalla prescienza divina.

Dio prevede tutte le determinazioni dello spirito umano; ora tuttociò che egli prevede dee accadere; tutte le determinazioni dunque dello spirito umano sono necessarie. Questo argomento contiene molti equivoci, che bisogna sviluppare.

In primo luogo si pretende, che ogni futuro ha una certezza in sè, la quale è stata chiamata *certezza og-*

gettiva. Siccome dicono i difensori della certezza oggettiva, ogni passato è certamente passato, ed ogni presente è certamente presente, così ogni futuro è certamente futuro: son queste proposizioni tali, i cui due termini sono identici, e che non possono esser posti in dubbio da coloro che li concepiscono chiaramente. I filosofi convengono che la verità de' futuri è determinata: egli era già vero mille anni addietro, che io avrei avuto presentemente la volontà di scrivere ciò che scrivo, come sarà vero appresso in qualunque tempo, che io ho scritto ciò che ho scritto. Si prende, dice Leibnizio, il *certo* ed il *determinato* per una stessa cosa, perchè una verità determinata è in istato di poter esser conosciuta, di modo che si può dire, che la determinazione è una certezza oggettiva. Ma sebbene, io dico, il *certo* ed il *determinato* si confondano insieme, un filosofo che ama la precisione ne'suoi pensamenti e nel suo linguaggio, è obbligato di distinguer l'uno dall'altro, perchè dee distinguer l'*oggettiva* dal *soggettivo.* Ogni futuro in sè stesso considerato, indipendentemente da qualunque intelligenza, è un puro niente. Egli non bisogna confondere l'effetto colla causa: sebbene la causa abbia il potere di produrre l'effetto, questo, finchè non è prodotto, non ha alcuna realtà, non è nulla di oggettivo. Il dire dunque che ogni futuro in sè è certo, è una proposizione falsa; la certezza non esiste che nell'essere intelligente; nè giova il replicare, che le cause, da cui il futuro seguirà, sono reali; poichè la realtà della causa non importa la realtà dell'effetto, prima della produzione di questo. Nè si dica eziandio, che le cause, da cui deriva il futuro, son tali, che un'intelligenza, la quale le conosca adeguatamente conosce ancora il futuro che dalle stesse seguirà; poichè questo *essere conosciute* non è relativamente alle cause che una denominazione estrinseca, la quale non importa nulla di oggettivo.

Da ciò segue evidentemente, che la prescienza divina non ha alcuna influenza nell'atto libero; questa pre-

scienza, essendo un atto immanente, non produce alcun effetto su la cosa conosciuta.

I fatalisti confondono la *necessità logica* colla necessità reale o *fisica*. La prescienza di Dio, si dice, rende immancabile l'azione preveduta; e perciò questa azione non può non accadere, è necessario dunque o di togliere la prescienza delle azioni libere, o di togliere interamente la libertà. Una tale obiezione contro la libertà è appunto fondata su la confusione delle due necessità, di cui parlo. *La prescienza delle azioni libere rende impossibile l'opposto di queste azioni.*

Questa proposizione è vera; ma che cosa ella mai significa? Significa, che ponendo la prescienza infallibile dell'azione A, per esempio, io trovo una contradizione togliendo col mio pensiere l'azione A, poichè ciò sarebbe lo stesso che porre la prescienza dell'azione A come fallibile, e come infallibile insieme. Ma questa necessità logica ha essa forse alcuna cosa di comune con una necessità? E la mia impossibilità logica di concepire l'opposto dell'azione A, insieme coll'infallibilità della prescienza dell'azione stessa, ha essa forse alcuna cosa di comune con una impossibilità reale nell'agente libero? (1)

(1) Noi diciamo *previdenza*, *prescienza* le nostre congetture sull'avvenire; e così per esprimere che Dio sa ciò che per rapporto a noi è futuro, diciamo che lo vede prima, che lo prevede, che ne ha la prescienza. Ma per l'Essere eterno non vi è futuro. S. Agostino (De diversis quæst. ad Simplicium lib. II. quæst 2. n. 2) dice che la prescienza essendo la cognizione del futuro, per Iddio non esiste futuro, che la sua non è propriamente parlando una prescienza ma una scienza. Che se in Dio esistesse una vera prescienza delle cose future conoscerebbe le medesime cose due volte in due maniere diverse, e che temporariamente gli sopraggiungerebbero nuovi pensieri, lo che è assurdissimo. S. Gregorio (Moral. lib. XX. cap. 33.) rassomiglia ciò che dice S. Paolo della prescienza e della predestinazione a ciò che in varj passi dice la Scrittura di molte altre affezioni ovvero operazioni umane attribuite a Dio, per livellarsi alla debolezza del nostro spirito, come sono la *collera*, il *pentimento*. — La prescienza di Dio non è il

§. 23. Ma i fatalisti non si arrestano quì: è impossibile, eglino soggiungono, di prevedere un avvenimento, che non è necessario; ogni avvenimento dunque previsto con certezza, dee per la ragione che è previsto con certezza, esser necesserio. Se è certo che non può conoscersi infallibilmente come esistente che ciò che ha un' esistenza reale, non è meno certo, che non si può conoscere come derivante da ciò che esiste, che ciò che ne deriva e non dipende. Ma un avvenimento libero non dipende da alcuna delle circostanze conosciute, che lo precedono, poichè un altro avvenimento avrebbe potuto derivare dalle stesse circostanze; un avvenimento libero non può dunque esser certamente previsto.

Questo argomento contiene uno de' due sofismi, detti da' logici una *ignoranza di elenco*, che consiste nell' ignorare lo stato della quistione; l' altro *petizione di principio*, il quale consiste nel supporre ciò che è in quistione.

L' argomento può porsi nella forma sillogisfica a questo modo: *Niente può esser conosciuto come derivante necessariamente da ciò che è, che ciò che ne deriva necessariamente. Ma l' avvenimento libero non deriva necessariamente da ciò che è.*

L' avvenimento libero non può dunque esser conosciuto come derivante necessariamente da ciò che è.

L' argomento così posto è esatto: ma la conclusione è tutt' altra di quella che gli avversarj debbon provare; e perciò l' argomento così posto, per provare l' impossibilità della prescienza dagli atti liberi, *è un ignoranza di elenco*. Non si tratta di provare che un avvenimento libero non può esser previsto come

principio dell' azione dell' uomo: essa ne è la conseguenza (Origene dell' orazione n. 6. e S. Leone, Sermone LXVII sulla passione.) — Non è perchè l' azione è prevista che l' uomo la farà; è perchè la farà che Dio l' ha prevista (S. Giò. Grisostomo de prophet. obscur. hom. I. S. Girolamo commen. in Ez. lib. II. cap. 3.)

un effetto necessario di ciò che è; ma che un avvenimento libero non può esser previsto. Ponghiamo lo argomento in un' altra forma. *Alcun avvenimento non può esser previsto, se esso non è un effetto necessario di cause reali: ma un atto libero non è un effetto necessario di cause reali; un atto libero non può dunque esser previsto.* Questo argomento, per provare l' impossibilità della prescienza degli atti liberi, è quel sofisma detto nella logica *petizione di principio*; poichè la maggiore di esso è appunto ciò che è in quistione; e che i difensori della libertà negano a' fatalisti.

§. 24. Gli avversari domandano: *in qual modo può Dio prevedere gli atti liberi?* Questa quistione è agitatissima fra i Metafisici, e fra i Teologi. Se i fatalisti ragionassero di buona fede, conoscerebbero facilmente, che l' ignoranza del modo in cui una cosa ha esistenza, non può somministrare un motivo legittimo di negare l' esistenza di questa cosa. La scienza di Dio è certamente infinita ed incomprensibile: qual meraviglia se noi non conosciamo il modo in cui egli vede eternamente i futuri liberi?

I metafisici ed i teologi che ammettono il domma del libero arbitrio ed insieme la prescienza degli atti liberi sono di diversa opinione, nello spiegare il modo in cui Dio prevede questi atti. I Teologi, che difendono letteralmente la dottrina della continuata creazione delle creature, e che si chiamano *predeterminanti*, insegnano, che Dio vede i futuri di qualunque spezie nei suoi decreti efficaci e predeterminanti; anzi costoro dal domma della prescienza e dalla impossibilità di un altro modo di previsione, deducono un argomento, che eglino credono invincibile, per provare, che Dio è la causa efficiente immediata non solo dell' esistenza delle creature, ma eziandio di tutte le loro modificazioni quali che sieno, de' loro stati, e de' loro rapporti. L' illustre Bossuet espone questo argomento nel modo seguente: » Essendo impossibile, che Dio nulla estrinsecamente ri-

» ceva, non può aver bisogno che di sè stesso per
» conoscere tuttociò che conosce. Donde ne sugue
» di necessità, che egli vegga tutto o nella sua es-
» senza, o ne' suoi eterni decreti: insomma che egli
» non possa conoscere se non ciò che egli è, o ciò
» che in qualunque maniera egli fa. Che se si sup-
» ponesse nel mondo qualche sostanza, o qualche qua-
» lità, o qualche azione, di cui Dio non fosse l'au-
» tore, essa in nessun modo mai sarebbe oggetto della
» sua cognizione, e non solo egli non potrebbe pre-
» vederla ma non potrebbe nè anche vederla, quan-
» do già realmente esistesse. Poichè la relazione della
» cagione all' effetto è il fondamento essenziale di
» tutta la comunicazione che si può concepire tra
» Dio e la creatura, tuttociò che si supporrà non fatto
» da Dio, rimarrà eternamente senza veruna corri-
» spondenza con lui, nè in verun modo mai sarà da
» lui conosciuto. Infatti per quanta conoscenza che
» un essere abbia, un oggetto anche esistente non
» è da quello conosciuto, che in uno de' modi se-
» guenti: o perchè questo oggetto fa qualche im-
» pressione su di lui: o perchè questo oggetto l'ha
» fatto egli; o perchè chi l' ha fatto gliel fa cono-
» scere. Poichè bisogna stabilire una corrispondenza
» fra la cosa conosciuta e la cosa conoscente; senza
» di che saranno elleno l'una per l' altra, come se
» affatto non fossero. Ora è certo, che Dio non ha
» altri sopra di lui, che gli possa far conoscere qual-
» che cosa. Egli non è men sicuro, che le cose non
» possono fare alcuna impressione, sopra di lui, nè
» produrre in lui alcun effetto. Resta dunque, che
» egli le conosca per esserne l' autore; sicchè non
» vedrà mai nella creatura ciò che non vi avrà po-
» sto egli, e se egli non ha cosa in sè medesimo onde
» possa cagionare in noi le volontà libere, egli non
» le vedrà mai, quando esse saranno non che le pre-
» vegga avanti che sieno (1). »

(1) Trattato del libero arbitrio Cap. III.

§. 25. Io credo di aver provato, che il riguardar Dio come la causa efficiente de' nostri voleri particolari è un distrugger l'attività dell'anima, e perciò la libertà. La dottrina dunque de' predeterminanti, la quale pone, che Dio vede le nostre azioni libere ne' suoi decreti efficaci e predeterminanti, lungi da conciliare la divina prescienza colla libertà dell'uomo distrugge direttamente questa libertà: questa dottrina non può dunque ammettersi come una giusta soluzione del problema di conciliazione della prescienza divina col libero arbitrio: non si conciliano due dommi insieme allora che se ne distrugge uno: più, la dottrina dei predeterminati, se salva la prescienza divina distrugge la divina santità, poichè ammessa questa dottrina si può facilmente dedurre, che Dio è l'Autore de'peccati delle sue creature. Io so bene, che i predeterminanti fanno molti sforzi per allontanare questa illazione, e per ispiegare come, nella loro fisica premozione, Iddio non sia l'autore del peccato: ma so eziandio, che questi sforzi son vani, e che eglino non pronunciano se non che vocaboli voti di senso (1). Se i pec-

(1) Qui il nostro A. mi sembra troppo franco nel parlare dell' opinione de' filosofi e teologi predeterminanti. Così se Dio crea gli atti della volontà umana e gli crea atti liberi, sono realmente tali, appunto perchè così creati. Non è facile, io ne convengo, ben concepire questa cosa, ma il non concepirla non vuol dire che non sia E primachè rovesciare i grandi argomenti coi quali appoggiano la teoria rifiutata dall' A. S. Tommaso, Bossuet, e tanti altri insigni scrittori, temo, che la chiarezza onde si vuol qui conciliare la libertà e la prescienza non diventi la più fitta oscurità all' assalto di una confutazione fatta da chi avesse l' ingegno e la facilità di esporre dottrine difficili come la possiede il Galluppi Io non mi sento forze bastanti a entrare nel cimento, e temerei sempre raffazzonando i discorsi di quei grandi che son d' opinione diversa dall' A., di non presentare un discorso oscuro, che invece di abbattere la teoria controversa le desse un apparente trionfo in faccia a coloro che privi di un ingegno potente non giungessero a penetrare la sapienza dell' aquinate e del Vescovo di Meaux. Ciò sia detto per quei giovani che senza i meriti del Galluppi pre-

cati son voleri e se Dio è l'utore immediato di tutti i nostri voleri, come non è egli eziandio l'autore immediato di tutti i nostri peccati? ma è egli finalmente tanto convincente, e che non ammette alcuna replica, l'argomento addotto da' predeterminanti appoggiato su la natura della divina scienza? Iddio, eglino dicono, non può conoscere se non ciò che egli è, o ciò che egli fa. La numerazione delle parti di questa proposizione disgiuntiva non è esatta. Iddio può ancora conoscere gli effetti di ciò che egli fa: supponendo dunque che non ripugna alle creature l'azione, e l'essere esse cause efficienti di alcuni effetti, Iddio può benissimo nel suo decreto di creare queste cause, e di ordinarle in un dato modo, conoscere tutti gli effetti di queste cause: e siccome alcune di queste cause son libere, Dio può conoscere in esse tutti gli avvenimenti liberi. Non è dunque necessario, per ammettere la prescienza di tutti gli avvenimenti dell'universo creato, lo spogliar le creature di qualunque efficacia, e ricorrere alla fisica premozione.

§. 26. Si comprende bene, replicano i fatalisti, che gli effetti necessarj possono prevedersi nelle loro cause, ma non si vede affatto, che nello stesso modo possano conoscersi gli effetti liberi, perchè potendo questi effetti avvenire e non avvenire, essi non si possono conoscere nelle loro cause che come possibili solamente, non già come certamente futuri. Questa obbiezione può facilmente, in seguito delle antecedenti osservazioni, dileguarsi. Abbiamo detto, che la volontà non si determina senza motivi; abbiamo detto eziandio, che sebbene i motivi non siano nè la causa efficiente de'nostri voleri, nè determinino invincibilmente la volontà, hanno nondimeno una influenza certa sulle determinazioni della volontà: e che la vita umana è

tendessero di prenderne in questo caso il linguaggio, e dichiararsi contro a una dottrina quasi universalmente adottata dai più insigni teologi e filosofi antichi e moderni.

piena di voleri, che non si riducono all' atto. Iddio il quale conosce perfettamente tutti i nascondigli del cuore umano, e la forza di tutti i motivi, che influiscono nelle determinazioni delle umane volontà, può benissimo in questa influenza conoscere perfettamente i fatti liberi delle creature intelligenti.

Leibnizio insegna per lo appunto, che Iddio prevede gli avvenimenti liberi nella connessione de' motivi colle azioni, e l' abate Genovesi ha adottato la stessa dottrina. Egli vi ha sempre, dice Leibnizio, una ragion prevalente che porta la volontà: e Dio conoscendo queste ragioni prevalenti conosce le determinazioni della volontà. Plonquet, nell' esame del fatalismo, adotta la spiegazione Leibniziana, e l' Abate Genovesi fa lo stesso, nella sua metafisica latina par. 2. Scol. della proposizione VII; ma questo valente metafisico soggiunge: « Hæc autem ita dico, ut qui » conjicit: neque enim me latet, quam huic rei in- » telligendæ impares sint hominum animi. » Ma questa dottrina Leibniziana è soggetta ad una grave obbiezione. Abbiamo veduto contro i Leibniziani, che lo spirito umano può fra due beni eguali sceglierne uno piuttosto che l' altro: ora in tali casi non può certamente la determinazione della volontà conoscersi nell' influenza del motivo prevalente. Parmi, che si possa fare svanire questa difficoltà nel modo seguente. Nulla può avvenire nell'universo, che Dio non abbia voluto o positivamente o permissivamente: è ciò, come abbiamo detto, una conseguenza della dipendenza essenziale della creatura dal creatore, la quale esige, che niente possa avere esistenza contro la divina volontà. Ora nella volontà di creare questo universo non si contiene la volontà di permettere che avvenga alcun avvenimento, non compreso in questo universo, che Dio ha stabilito di creare. Sebbene dunque la volontà abbia un vero potere di fare una risoluzione diversa da quella che ella fa, nondimeno questo Potere non si riduce all' atto, perchè manca la condizione neces-

saria, che è la permissione di Dio. Iddio può dunque conoscere i futuri liberi, non già ne'suoi decreti efficaci e predeterminanti di questi futuri particolari, ma nel decreto di creare questo universo, e non un altro.

Comunque la cosa sia, soggiungo con S. Agostino :
» Ne hoc a me fratres expectetis, ut explicem vobis,
» quomodo cognoscat Deus. Hoc solum dico : non sic
» cognoscit ut homo: non sic cognoscit ut Angeli, et
» quomodo cognoscit dicere non audeo, quoniam et
» scire non possum (1). »

CAPO IV.

Sulla distinzione degli attributi di Dio. Della rivelazione.

§. 27. Iddio è un atto semplicissimo, ***totus actus et purus actus***. Ma la nostra mente finita non può, con un solo sguardo, avere quella conoscenza, che le è permesso di avere della incomprensibile essenza divina. Da ciò ha origine la distinzione degli attributi divini. Tutto ciò che con verità possiamo affermare di Dio è per noi un attributo *affermativo*. Tutto ciò, che con verità possiamo di Dio negare è per noi un attributo *negativo*. Così l' *eternità*, e l'*onniscienza* sono attributi affermativi; poichè noi possiamo con verità pronunciare di Dio le due seguenti proposizioni: *Dio è eterno* : *Dio è onniscio*. L'eternità inoltre è distinta dall'onniscienza; poichè il concetto nostro dell'Eternità è distinto dal nostro concetto dell'Onniscienza ; sebbene l' uno sia inseparabile dall' altro: poichè il solo essere eterno è Onniscio.

L' ***Immutabilità***, e l' ***Indestruttibilità***, sono attributi negativi ; poichè noi possiamo con verità pronunciare di Dio queste due proposizioni negative : ***Iddio non è***

(1) In psal. 40.

mutabile, Iddio non è distruttibile. I due concetti poi dell'*Immutabilità* e dell'*Indestruttibilità* sono due concetti distinti, sebbene l'uno sia inseparabile dall'altro; poichè un essere immutabile dee essere indestruttibile.

Ma fa d'uopo guardarsi dal credere, che gli attributi negativi importino alcuna privazione in Dio, o nozioni negative nel nostro spirito. I vocaboli negativi non importano sempre nozioni negative. Quando si dice: *Iddio non è composto*, ciò vale quanto dire: *Iddio è semplice*: ed è falso che noi non abbiamo del semplice che una nozione negativa: similmente la nozione dell'*immutabilità*, la quale è contenuta nella nozione positiva dell'*Assoluto*, è positiva. Si fa eziandio un'altra distinzione degli attributi divini: dividonsi in attributi *quiescenti*, ed in attributi *operativi*. I primi son quelli, che nel loro concetto non involvono alcuna operazione come l'*Eternità*, l'*Immutabilità*, la *Semplicità* ec. I secondi son quelli che involvono delle operazioni, come l'*Onniscienza*.

Gli attributi divini si possono eziandio dividere in *Assoluti* e *Relativi*. I primi son quelli che si predicano di Dio senza alcun riguardo all'esistenza del mondo, come l'*Infinità*, l'*Eternità* ec. I secondi suppongono l'esistenza del mondo, come l'*Onnipresenza*, la *Provvidenza*.

Quell'attributo primitivo, da cui tutti gli altri attributi si deducono, si riguarda dai Teologi come l'*Essenza divina*. Questo attributo, secondo la maggior parte de'Teologi, è l'*Aseità*, cioè l'esistenza assoluta, o necessaria. Partendo dalla contingenza del me o dell'universo: e supponendo la legge della causalità, si giunge alla nozione dell'Assoluto, e perciò all'*Aseità*; e quindi si deducono, come noi abbiamo fatto, tutti gli attributi divini.

§. 28. La creatura è soggetta al cambiamento: in essa vi è dunque generazione di modificazioni; e perciò causalità e tempo. Ma Iddio è immutabile, in esso non vi è perciò successione, non vi è nè prima, nè

dopo, non vi è tempo. Siccome l'esistenza delle sostanze mutabili è il tempo, così l'esistenza dell'essere infinito ed immutabile è l'*Eternità*. Ora nell'essere immutabile la successione è impossibile; non vi è dunque nè può esservi alcuna successione nell'Eternità.

Intanto alcuni filosofi hanno pensato il contrario. Eglino hanno immaginato una durata distinta dalle cose esistenti, e comune a tutte. Iddio, eglino dicono, è esistente in ciascun istante di questa durata infinita; nè vi è istante alcuno in cui Dio non esista. Questa durata infinita è la Eternità di Dio. In una parte di questa durata infinita sono esistenti le creature, le quali perciò non sono eterne.

Se una durata distinta dall'esistenza delle cose è una cosa immaginaria, come abbiamo provato nella Ideologia, segue che la nozione dell'Eternità successiva è una nozione immaginaria. L'abate Genovesi il quale conviene, che la durata non è un ente distinto dalla cosa che dura, ammette una certa successione nell'Eternità: egli scrive: « Dio non ha principio, nè » può avere fine: e questa sua proprietà dicesi Aseità » per l'aspetto dell'indipendenza, ed Eternità ossia » la *sempre esistenza* siccome un punto indivisibile » non avente nè preterito nè futuro, e perciò sem» pre ed immutabile presente, ed altri che ce la figu» rano come una linea infinita da ambe le parti, sem» pre trascorrente, e sempre stabile.

» Riflettiamo qui nondimeno, che quando si ragiona » di Dio ogni immaginazione è pericolosa, e tutti i » paragoni sono imperfettissimi. Non vi può essere » analogia perfetta, dice avvedutamente S. Tommaso, » tra gli esseri creati, e l'Essere eterno infinito. Boe» zio avea detto: *La Eternità essere il possedere tutta* » *insieme una vita perfetta e senza termini*, nè dinanzi, » nè poi. Egli esclude dunque dall'essere eterno ogni » aumento, o decremento, ogni mutazione di stati, » ogni qualunque modificazione. La vita e la perfe» zione della divinità è tale ora, quale fu ab eterno,

» e sarà tale per tutta l'eternità. Se la sua entità è
» assolutamente infinita, e se è necessità di natura,
» che sia tale, che le si potrebbe aggiungere o to-
» gliere? non vi è dunque successione fisica, nè vi
» può essere, e non è neppur concepibile nell'Essere
» eterno. Ma nondimeno continuando esso benchè im-
» mutabile ad esistere, e durando ab eterno in eter-
» no, ci somministra concetto di successione, nella
» quale senza niente alterare nella sua natura, pos-
» siam concepire, rispetto a noi ed al mondo, una
» parte preterita, una presente, una futura: e que-
» sta può dirsi successione di *concetti umani, o meta-*
» *fisica*, una sempresistenza, una continuata esistenza,
» che noi immaginiamo come una linea infinitamente
» lunga in cui non sia nè principio nè fine, ed alla
» quale vengonsi a misurare tutte le finite del tempo.
» Sarebbe per noi impossibile il concepire altrimenti
» la sempresistenza di Dio. Quel punto medesimo sem-
» pre esistente se esiste sempre non si può conce-
» pire senza che si concepisca durare nell' esistere,
» e questa è una successione metafisica. I Geometri
» concepiscono generarsi le linee pel trascorrere dei
» punti che noi immaginiamo nella natura divina (1). »

Ma con buona pace di questo valente uomo *questa successione metafisica*, o di *concetti umani*, è una espressione che dinota una legge della nostra immaginazione e che applicata a Dio non ha alcun senso. Non si tratta qui di esaminare se noi possiamo immaginare l'eternità senza successione: ma se vi sia alcuna successione nell'eternità. Noi abbiamo il sentimento del nostro essere presente, e con questo sentimento è abitualmente associato il fantasma del nostro me in istati antecedenti. Questo legame, che la legge psicologica dell' associazione delle idee ha posto fra il sentimento del nostro me attuale col fantasma del me in istati antecedenti, si è reso dall'abitudine indisso-

(1) Scienze metaf. Teologia. Cap. I. par. I.

lubile e necessario: perciò ci è impossibile d'immaginare la sussistenza di un essere, senza immaginare in essa una parte preterita, un passato, un presente, ed un futuro, ma possiamo noi fare un salto dal nostro modo d'immaginare alle cose in sè stesse?

Domando a Genovesi: in Dio vi è *successione?* egli risponde: in Dio non vi è successione fisica ma vi è successione metafisica. Ma che cosa intendete voi, io replico, per *successione metafisica?* Sembra che voi non intendiate una successione reale, oggettiva; non vi è dunque, io concludo, alcuna successione reale oggettiva in Dio: ma se non vi è una successione oggettiva in Dio, la espressione di *successione metafisica* applicata a Dio è vôta di senso.

Vi è di più: voi convenite, che la durata distinta delle cose che esistono, è una chimera; non vi è dunque alcuna successione, quando non vi sono cose successive: ora in Dio non vi sono cose successive, e voi ne convenite: non vi è dunque alcuna successione in Dio. Ma il dire, che non vi è alcuna successione in Dio, e l'ammetterne una, a cui si dà il nome di successione metafisica è una contraddizione ne' termini.

Se poi per successione metafisica s'intende la legge soggettiva, di cui abbiamo parlato, si sorte fuori della quistione.

Vedete il bel luogo di Fénélon rapportato in parte nel § 67. dell' Ideologia.

§. 29. *Iddio è immenso.* Ma che cosa è mai l'*immensità* divina? Dio, dicono molti metafisici, è per tre maniere onnipresente, o immenso, *per scienza* conoscendo tutto quanto è nel mondo; *per potenza* operando in tutto: *per essenza* essendo in ogni punto dello spazio mondano sostanzialmente. Ma questa terza maniera di essere immenso suppone la realtà e l' infinità dello spazio puro: ora noi abbiamo provato, che la estensione quale che siasi è un fenomeno, non una realtà; noi abbiamo rigettato qualunque infinito composto, non possiamo, in conseguenza; ammettere que-

sta terza maniera di immensità. *Un essere è presente ad un altro, quando il primo agisce o può agire immediatamente nel secondo.* Iddio concede tutto, e niente è a lui nascosto: ogni creatura è esistente per lui, ed è sotto la sua potenza immediata; egli è perciò, *onnipotente*, egli è immenso.

Il riguardare lo spazio infinito per l'immensità di Dio, è un fare Dio esteso, è lo stesso che fare composto il semplice. » La parola immensità, dice saviamente Genovesi, abbarbaglia le nostre fantasie e ci » fa credere, che Dio abbia perciò un'estensione di» mensiva, cioè a tre dimensioni, ancorchè semplicis» sima. Di quì è che Francesco Patrizio fra i nostri » italiani, ed Arrigo Moro tra gl'inglesi si diedero a » credere che l'immensità di Dio non sia altro, sal» vo che l'immenso spazio vacuo, eterno, infinito, » semplicissimo, indivisibile, omogeneo, ma essenzial» mente intelligentissimo, ed onnipotente. Non va » più in là il cervello umano. Egli pensa per fanta» sie, e viene meno come quelle si dileguano. Arnal» do rinfaccia il medesimo sentimento al P. Male» branche. Il P. Lessi Gesuita nel suo libro de' *Di» vini attributi* sombra essere nella medesima opinione. » Quest'è fuor di dubbio, che Giuseppe Repheson, fi» loso inglese, il sostenne apertamente, e non molto » oscuramente Samuele Clarke, nè n'era alieno il ca» valiere Newton (1). »

Ma il filosofo non può egli guardarsi dagli errori della fantasia? Ho osservato nell'Ideologia, che lo spazio vacuo è un fenomeno costante; e che noi l'immaginiamo il luogo de' corpi. Un corpo perciò si dice *essere in un luogo*, in quanto che si riguarda occupare una parte dello spazio vacuo, ma l'essere semplice, non essendo esteso, non può occupare alcune parti dello spazio immobile; il semplice non è perciò in un luogo.

(1) Scienze metaf. Teol. Cap. I. par. XIV.

Quando i sostenitori della realtà dello spazio immenso, ci dicono che questo spazio è semplice, eglino fanno un abuso enorme del linguaggio. Il semplice è uno: il semplice non ha parti: lo spazio è moltiplice, esso ha parti. È inutile di sforzarsi d'illuminare gli avversarj su questo punto; eglino sono talmente dominati dall'immaginazione, che sono incapaci di pensare alcuna cosa, che non sia estesa, ed hanno una propensione invincibile a trasportare nelle cose le leggi soggettive della immaginazione.

§. 30. Nel §. 69 della logica mista ho provato che non si dee abbassare l'intelligenza divina al livello dell'umana. Che Dio non ha sensazioni, non immagina, non analizza, non sintetizza, non desidera, non delibera; che egli opera.

Il dotto Petavio dimostra cinque proprietà della scienza divina: 1. che la scienza divina non è una qualità o un accidente inerente alla sostanza di Dio; ma che è la stessa sostanza di Dio. Iddio, dicono i teologi, *è puro atto e tutto atto*: *purus actus et totus actus*: 2. che Dio non riceve la sua scienza dalle cose esterne a lui, ma che egli conosce tutto in se stesso: 3. che la scienza di Dio è unica e non moltiplice come la nostra: poichè Dio con un atto semplicissimo conosce tutto ciò che può conoscersi: 4. che la scienza di Dio è immutabile: 5. che la scienza di Dio è la causa di tutte le cose, poichè noi conosciamo le cose esterne a noi, perchè esse sono: laddove relativamente a Dio le cose sono, perchè egli le conosce e vuole che sieno.

§. 31. Riguardo agli altri attributi di Dio; questi si concepiscono concependo la divina volontà come causa di alcuni dati effetti nelle creature intelligenti. Così Dio è *buono*, poichè egli è l'Autore libero di tutti i beni, che osserviamo negli uomini e negli animali, in quanto questi si riguardano come esseri sensitivi. *Iddio è misericordioso*, poichè egli solleva le miserie degli uomini. *Il rattristarsi dell'altrui miseria*

non compete a Dio: *ma l' allontanare la miseria altrui gli conviene. Tristari de miseria alterius competit Deo, sed repellere miseriam alterius; hoc maxime ei competit* (S. Tomm. 1. pag. 9. 21. art. 3. in corpore) *Iddio è giusto*, poichè premia la virtù, e punisce il vizio. *Dio è santo*, poichè non fa il peccato, ma lo punisce. Quindi gli attributi di Dio si possono dividere in due classi; alcuni sono *assoluti* e son quelli nel cui concetto non entra alcuna relazione alle Creature: come sono *l' eternità*, *l' immutabilità*, *la semplicità*, *l' infinità*, *l' intelligenza*. Altri sono *relativi*, e son quelli nel cui concetto entra la relazione alle creature, tali sono *la creazione*, *la provvidenza*, *la bontà*, *la misericordia*, *la giustizia*, *la santità*.

Ma tanto gli assoluti che i relativi si conoscono da noi, per mezzo della considerazione delle creature il prodotto cioè il generato, il contingente ci mena all' *Assoluto*, o sia all' *Improdotto*, a ciò che è per sè stesso; il mutabile ci mena all' immutabile, il tempo ci mena all' Eternità, il finito all' infinito ec. *Invisibilia enim ipsius per ea quæ facta sunt intellectu conspiciuntur.*

Il fondamento di tutte queste deduzioni è la legge di *Causalità*. Se attaccate la realtà di questa legge, attaccate tutta la Teologia naturale; ma con ciò distruggerete eziandio qualunque filosofia.

CAPO V.

Della Rivelazione.

§. 32. La vera conoscenza della natura visibile ci mena legittimamente alla conoscenza di Dio invisibile: ma vi è solamente per l' uomo questo mezzo di conoscere la natura divina? Non potrebbe. Egli Dio farsi conoscere immediatamente all' uomo? se un uomo può manifestare immeditamente ad un altro delle verità, perchè non potrebbe farlo uno spirito Onni-

possente? S'intende ordinariamente per *Religione rivelata* l'insieme delle conoscenze religiose, comunicate agli uomini, per mezzo di una azione immediata straordinaria di Dio, per istruirli delle verità, che loro importa di conoscere. Iddio ha creato l'anima umana, e l'ha dotata di alcune facoltà, coll'uso delle quali ella può conoscere molte verità, e fra queste l'esistenza o gli attributi di Dio ottimo massimo. La conoscenza di queste verità viene da Dio *mediatamente*, in quanto egli è la causa prima dell'anima umana, perciò della natura e delle facoltà di questa anima; ma non viene da Dio *immediatamente*, poichè l'anima viene nella conoscenza di queste verità coll'uso naturale delle sue facoltà. In generale dunque ogni verità viene da Dio, quella eziandio dei principj, di cui noi acquistiamo la conoscenza, per mezzo dell'uso ordinario delle facoltà intellettuali che il Creatore ci ha date a questo effetto. Ma allora che si parla di *Religione Rivelata*, per distinguerla da ciò che si dice comunemente *Religion naturale*, s'intende allora una Religione che è comunicata all'uomo per mezzo di una Rivelazione estraordinaria. Una tal rivelazione dee farsi, o per mezzo di una ispirazione immediata infallibile, a qualche persona, o pure a molte persone, per mezzo della quale si riceve la conoscenza delle verità che si rivelano; o pure dee farsi per mezzo di una manifestazione straordinaria che Dio fa di sè stesso e della sua volontà ad una o a molte persone scelte, per comunicarla alle altre in suo nome.

§. 33. Che la *Rivelazione*, nel senso da noi determinato, sia possibile all'Onnipotenza di Dio, è una verità di cui non può ragionevolmente dubitarsi. Che Dio possa, quando egli lo giudica a proposito, manifestarsi agli uomini di una maniera estraordinaria, differente dall'uso naturale delle loro facoltà, con cui eglino fanno delle scoverte nel mondo fisico è politico, è una verità tanto evidente, che chiunque crede in Dio e nella sua provvidenza, non può legittimamente

negarla. Se Dio è Onnipotente, il suo potere dee estendersi a tutto ciò che non è nel caso di una contradizione reale. Le nostre conoscenze sono modificazioni dell'anima nostra, e Dio, può produrre non solamente tutte le sostanze, ma eziandio tutte le modificazioni possibili. Bolingbroke osserva giustamente, che una azione immediata di Dio su lo Spirito umano tale quale l'esprime il vocabolo d'Inspirazione, non è più difficile a concepire, che l'azione ordinaria del corpo su lo spirito, e dello spirito sul corpo.

Se Dio può; quando egli lo giudica a proposito, comunicare la sua volontà agli uomini, per mezzo di una Rivelazione estraordinaria, egli può eziandio farlo di una tal maniera, che coloro ai quali si manifesta, sieno certi e non dubitino di questa manifestazione. Questa seconda verità segue naturalmente dalla prima. Perchè supporre che Dio può comunicare la sua volontà agli uomini, per la via di una Rivelazione estraordinaria, senza potere nello stesso tempo assicurarli della verità di questa inspirazione, sarebbe supporre una contradizione; poichè l'esser certo di questa Rivelazione, è un conoscere la conoscenza rivelata; è perciò una conoscenza *riflessa;* come l'esser certo dell'esistenza di un giudizio che si fa in noi, è un percepire questo giudizio. Ora Dio, potendo produrre in noi tutte le conoscenze compatibili colla nostra natura, può eziandio produrre questa conoscenza riflessa delle conoscenze rivelate. Il pensare altrimenti sarebbe un limitare senza ragione, anzi contro ogni ragione la potenza e la sapienza divina. Se gli uomini possono comunicarci i loro pensieri per mezzo del linguaggio e della scrittura, di una tal maniera che noi sappiamo certamente chi ci parla, e chi ci scrive, sarebbe assurdo il pensare, che Dio può comunicare immediatamente all'uomo delle conoscenze, senza potergli far conoscere che egli si manifesta a lui.

Concludiamo. *La Rivelazione è possibile.*

§. 34. Dalla quistione di diritto passiamo alla qui-

stione di fatto. *La rivelazione ha ella in alcun tempo avuto esistenza?* Noi abbiamo filosoficamente dimostrato le verità tanto teoriche che pratiche, il cui insieme costituisce ciò che appellasi *Religion naturale.* Ma da ciò non può legittimamente dedursi, che queste verità sieno state conosciute e ritrovate dal solo uso naturale della nostra Ragione, senza il soccorso di alcuna rivelazione straordinaria di Dio. Dal vedere, che alcune verità, essendo una volta note e presenti allo spirito, si ritrovano appoggiate su de' principj della ragione e dell' esperienza, non si può inferire legittimamente, che la Ragione sola abbandonata a sè stessa, e ridotta al suo uso puramente naturale, l'abbia ritrovate. Le verità, che si contengono ne' libri di Euclide, sono certamente conformi alla ragione; e la ragione può dedurle dai suoi principj, per mezzo di un raziocinio legittimo; ma si potrà da ciò forse, inferire, che ognuno può da sè stesso senza alcuna istruzione ritrovarle, e ridurle in sistema? Il ricevere e convincersi di una verità, che altri ci dimostra, non è la stessa cosa che il ritrovarla. Un giovinetto può essere istruito dal suo maestro delle verità della Geometria, e rimanerne convinto; ma da questa capacità di intender la Geometria, che gli si insegna, non può dedursi, che egli possa da sè stesso ritrovare la scienza geometrica. Di più, provare o dimostrare una verità geometrica nota non è la stessa cosa, che ritrovarla essendo ignota. Sebbene dunque la Religione naturale sia conforme alla Ragione, e dimostrabile dalla stessa, non segue mica, che originariamente sia stata conosciuta dal genere umano, in forza del solo uso naturale della Ragione.

§. 35. Ma qual mezzo abbiamo per conoscere, se la Religion naturale sia stata manifestata al genere umano dal solo uso naturale della Ragione, o pure da una Rivelazione estraordinaria? Egli è vero, che vi è una gran differenza fra il ricevere una verità dimostrata, ed il ritrovare questa verità essendo igno-

ta: o pure fra il provare una verità essendo nota e presente allo spirito, e lo scovirla essendo ignota. Ma finalmente bisogna convenire, che gli uomini col solo uso naturale della loro ragione hanno ritrovato molte verità, ed hanno creato col loro ingegno inventivo le scienze e le arti. L'esempio della Geometria recato innanzi prova ciò. Sebbene un uomo, che ha appreso, o leggendo o istruito da un maestro, la Geometria, non può dirsi, che sarebbe stato capace di trovar questa scienza; è nondimeno incontrastabile, che questa scienza fu ritrovata dagli uomini col solo uso naturale della loro ragione. Sebbene dunque sia più difficile il ritrovar la verità che apprenderla dagli altri, o provarla essendo nota, nondimeno possiamo dire, che tutte le verità le quali son dimostrabili per mezzo dell'uso naturale della Ragione, son per mezzo dello stesso uso naturale della ragione capaci di essere originariamente scoverte e manifestate; non potendosi negare che l'uomo possegga la potenza di ritrovare la verità ignota, che può esser provata.

Ma sebbene sia vero ciò, vale a dire che l'uomo è capace di ritrovar delle verità ignote, che son dimostrabili per mezzo della ragione; nondimeno vi sono certe circostanze, vi è un certo stato dell'uomo, nel quale possiamo assicurare, che egli non è capace di ritrovare alcune verità, sebbene sia capace di essere istruito. Riflettiamo su i principj della nostra educazione letteraria. I fanciulli nella prima età son capaci di apprendere a leggere e scrivere, ma sarebbero eglino forse capaci di ritrovar la scrittura alfabetica? Non credo, che alcun uomo, il quale non sia stolto, creda i fanciulli capaci di una siffatta invenzione, che per molti secoli fu ignorata dagli uomini.

Io dico dunque 1. che i primi uomini creati da Dio dovevano conoscere il loro Creatore, ed adorarlo: 2. che eglino non potevano conoscerlo, ed adorarlo, se non in forza di una Rivelazione estraordinaria: 3. che in conseguenza Iddio si manifestò immediatamente ai primi padri del genere umano.

§. 36. L'uomo attuale nasce per l'accoppiamento dei due sessi. Egli nasce in uno stato di debolezza, riguardo al corpo, e d'ignoranza riguardo all'Anima. Abbandonato a sè stesso, senza il soccorso altrui egli morrebbe: la natura spinge i proprj genitori a provvedere, nel tempo dell'infanzia, alla conservazione dei proprj figli.

L'uomo bambino ha bisogno eziandio d'istruzione, ed egli la riceve da'proprj genitori principalmente e da'suoi educatori, e da tutti gli altri uomini che lo circondano. Questa istruzione è relativa a due oggetti, al modo cioè di provvedere ai bisogni fisici, ed alle conoscenze teoretiche e pratiche, che convengono all'uomo, come un agente razionale e morale. L'uomo è un agente morale, capace di virtù e di vizio: ma egli non può riguardarsi come virtuoso, nè come vizioso, tosto che egli nasce alla luce: egli ha bisogno per potere essere riguardato in alto come un agente morale, di esser giunto ad una certa età, e di avere sviluppato in qualche grado le sue facoltà intellettuali.

L'uomo é eziandio un *essere religioso*, vale a dire non solamente capace di conoscere Dio, e di adorarlo: ma eziandio ha una disposizione naturale alla conoscenza della Dività, e del culto che le è dovuto. L'uomo è costantemente portato a cercar la causa degli effetti passeggieri, che lo colpiscono. Questa tendenza lo dispone alla Religione, la quale gli mostra questa causa quale che siasi: ed egli sente, dopo di essersi formata l'idea di questa causa, il bisogno e la legge di dirigerle un culto e d'invocarla. La Religione (Dice il Sig. Degerando) « è naturale all'uo-
» mo: ella gli è naturale, poichè gli è necessaria:
» ella gli è naturale poichè è intimamente legata al
» sistema de' suoi bisogni, ed alle leggi delle sue fa-
» coltà tali quali egli le ha ricevute dalla natura (1). »

Io reco qui, per provare che l'*uomo è un essere*

(1) Del perfezionamento morale T. I. Cap. X.

Religioso, il ragionamento di un dotto apologista del Cristianesimo: « Gli animali inferiori all'uomo sem-
» brano fatti per dividere con lui, almeno a molti
» riguardi, le funzioni della vita sensitiva, ed i pia-
» ceri che vi sono attaccati. Ma alcuno di essi non
» offre de'segni, da cui si possa concludere, che eglino
» sieno capaci di formarsi la menoma nozione di una
» divinità, e de'doveri della Religione. Se si son tro-
» vati de' popoli, o piuttosto delle greggi di uomini
» abbandonati, presso de'quali appena appena si po-
» tevano riconoscere alcuni segni di Religione, eglino
» almeno ne avevano il germe, io voglio dire la Ra-
» gione, che se fosse stata coltivata, gli avrebbe in-
» fallibilmente innalzati alla conoscenza di Dio e del
» culto, che gli è dovuto, come l'esperienza l'ha pro-
» vato in più di un'occasione. Ma chi oserà giammai
» tentare d'istruire gli animali nella conoscenza di
» un Dio, de'doveri della morale, e de'principj della
» Religione? Questa gloriosa prerogativa dell'uomo
» denota la superiorità della sua natura su di tutte
» quelle di questo basso mondo, ed annuncia nel tem-
» po medesimo, che egli è chiamato ad un fine ec-
» cellente ad una felicità più grande. Perchè queste
» facoltà cotanto sublimi non gli sono state date in-
» vano, potendo egli innalzare i suoi pensieri al di
» sopra degli oggetti sensibili, sino all'Autore di tutte
» le cose: potendo contemplare le divine perfezioni
» di Dio, amare la divina potenza illimitata, ubbidire
» alla divina volontà sempre retta e santa non si sa-
» prebbe dubitare, che egli non sia destinato a que-
» sto fine glorioso: e che questo sia il più degno
» impiego che egli può fare della sua intelligenza.
» Egli vi sarebbe ancora dell'inconseguenza a pre-
» tendere, che un essere destinato ad un tal fine, e
» dotato di tutte le facoltà richieste per adempierlo,
» non fosse mica obbligato di tendervi.

» L'uomo invero è legato alla materia, come tutte
» le altre creature animali: egli ne ha le facoltà che

» vi son relative, e per esse è egli capace di gustare
» il bene sensibile: ma l'uomo ha di più intelletto,
» che è senza contradizione la parte la più nobile
» del suo essere, che lo mette ad una distanza quasi
» immensa al disopra del mondo animale, e per lo
» quale si dee giudicare della sua destinazione (1). »

Riuniamo le osservazioni, che in questo §. abbiamo fatto su l'uomo.

1. Egli nasce dall'accoppiamento de' due sessi, e nasce in uno stato di debolezza riguardo al corpo, e d'ignoranza riguardo all'anima.

2. Se fosse abbandonato a sè stesso perirebbe.

3. Iddio impresse ne' padri e nelle madri la legge di vegliare e provvedere alla conservazione de' loro figliuolini.

4. I bambini s' istruiscono sotto la cura de' loro genitori, e sono eziandio istruiti da' loro educatori e da tutti gli uomini da'quali son circondati.

5. Questa educazione ed istruzione è relativa a due oggetti, a' mezzi di soddisfare a' bisogni fisici, ed a dare delle conoscenze relative allo stato morale e religioso dell'uomo.

6. L'uomo è un agente morale, ed un essere religioso; ed egli non può adempiere la sua destinazione, ed il fine della sua natura, senza conoscere l'Autore supremo del suo essere ed i suoi doveri.

7. Egli non ritrova le prime conoscenze ma le acquista per mezzo dell'educazione, e dell'istruzione.

E qui si osservi, chè la somma delle conoscenze acquistate non è piccola. « Se tutta la scienza umana
» (dice l'Autor dell'Emilio) si dividesse in due parti,
» l'una comune a tutti gli uomini, l'altra particolare
» a' dotti, questa sarebbe picciolissima in compara-
» zione dell'altra. »

8. Da tutto ciò si deduce, che l'Autore sapientissimo della natura ha unito contemporaneamente alla

(1) Leland, nouvelle demonstration Évangelique, p. I. C. I.

nascita dell'uomo su questa terra, nell'attuale modo di propagazione, l'esistenza degli educatori, destinati alla sua conservazione ed al suo perfezionamento.

§. 37. Se l'uomo nasce attualmente su la terra per l'accoppiamento de'due sessi, i primi uomini han dovuto esser formati immediatamente da Dio. Iddio, come abbiamo dimostrato nell'Ideologia, è il Creatore delle anime umane: egli è il Creatore ancora del corpo del primo uomo. L'uomo dovette esser creato da Dio o nello stato d'infanzia, come lo vediamo nascere oggi dal seno della sua madre, o in uno stato adulto. Non ha potuto esser creato nello stato d'infanzia, ed abbandonato così al corso naturale delle cose, poichè in questo modo egli non avrebbe potuto conservarsi in vita, e sarebbe morto dopo poche ore della sua nascita. È dunque da credersi, che l'uomo fu creato in uno stato di maturità e di perfezione riguardo al corpo. Ma il crearlo in questo stato riguardo al corpo e nello stato d'infanzia e d'ignoranza riguardo allo spirito, sarebbe stato forse il render l'uomo soggetto allo stesso inconveniente, cioè il porlo nella necessità di prontamente morire. L'uomo robusto privo delle lezioni dell'esperienza, sembra che avrebbe ignorato i mezzi di conservarsi.

Se la nascita attuale dell'uomo su questa terra è contemporaneamente unita all'esistenza de'suoi educatori, l'analogia ci porta a supporre, che ciò si è verificato eziandio ne' primi uomini, e che siccome questi hanno avuto per padre Dio, così Dio stesso gli ha educati, cioè gli ha immediatamente istruiti tanto su ciò che riguarda la conservazione della vita animale, che su i doveri morali e religiosi; ed ecco l'esistenza di una prima Rivelazione, in cui l'Autore sapientissimo della natura si manifestò immediatamente all'uomo innocente. Abbiamo veduto, che *l'uomo è un essere religioso*; che egli è destinato a conoscere e ad adorare l'Autore supremo del suo essere. Ma Iddio che destinò l'uomo a questo fine glorioso, che gli

diede le facoltà necessarie per adempirlo, dovette sin dai primi istanti della sua creazione porlo in istato di far uso di queste preziose facoltà affinchè egli cominciasse la vita religiosa insieme alla vita animale come ugualmente naturale l'una che l'altra.

Si possono, su di tale oggetto, fare due supposizioni di cui bisogna necessariamente ammetterne una. O si dee supporre, che Dio avendo dato all'uomo, da lui immediatamente formato, tutta la forza dell'intelligenza, di cui egli aveva bisogno per elevarsi alla conoscenza della Religione, gli abbia lasciato la cura di pervenirvi, per mezzo dell'uso naturale della sua Ragione, senza alcun altro soccorso; o pure si dee supporre, che Dio gli abbia comunicato, sin da'primi istanti della creazione, la conoscienza della Religione; in modo che, secondo questa ultima supposizione, l'uomo conobbe ed adorò il suo Dio tosto che egli fu creato: e così si ha la Rivelazione contemporanea alla formazione dell'uomo.

La prima di queste due supposizioni sembra molto meno probabile dell'altra, e molto meno conforme all'idea che noi abbiamo della divina Provvidenza, la quale idea ci induce a pensare, che Iddio dovesse sin dal principio prendere una cura particolare dell'uomo, che egli aveva creato. L'uomo fu creato, come abbiam veduto, in una età matura. Ma se Dio lo creò in uno stato di maturità e di perfezione relativamente al corpo, che è le parte più vile dell'esser suo, è conforme alla ragione il pensare, che non avrà Dio disprezzato lo spirito il quale è più eccellente del corpo. Sembra che non fosse conveniente alla sapienza ed alla bontà divina, che ponesse l'uomo nello stato di conservare il corpo, e che gli negasse le idee, e le conoscenze proprie della vita della Religione a cui lo aveva destinato. L'uomo formato immediatamente da Dio sarebbe stato in questo caso in una condizione molto meno vantaggiosa di quella de'suoi discendenti,

che hanno i genitori ed i maestri per istruirli ed insegnar loro i primi elementi della scienza.

Ma si dirà: l'uomo aveva una forza di ragione sufficiente, per supplire all'istruzione, di modo che egli poteva ben presto pervenire, per mezzo del solo esercizio delle sue facoltà intellettuali, alla conoscenza di Dio, e della vera Religione.

Io rispondo, che sebbene i dommi del Teismo si facciano ricevere dall'intelletto illuminato, allora che gli si propongono nettamente colle loro prove, non si può nondimeno supporre, che i primi uomini abbandonati a sè stessi, senza istruzione, senza Rivelazione, sieno stati capaci di formarsi da loro stessi, in poco tempo, un sistema di Religione, che comprendesse questi dommi. Egli è necessario, per inferire l'esistenza di Dio, la sua unità, ed i suoi attributi, dalla contemplazione delle sue opere, una serie di ragionamenti non ordinarj e d'illazioni scientifiche, di cui non sembra probabile, che i primi uomini grossolani, e senza coltura, come si suppongono, sieno stati capaci. Pria che l'uomo avesse potuto elevare i suoi pensieri al di là del mondo sensibile, sarebbero scorsi molti secoli, e l'uomo sarebbe stato infelicemente condannato per molti secoli ad ignorare l'Autore del suo essere, ed i doveri religiosi, che sono indispensabili per l'adempimento della sua augusta destinazione.

§. 38. I fatti i più universali ed i più incontrastabili vengono in appoggio della proposizione che io voglio provare, cioè che la religione primitiva fu manifestata a' primi uomini, per mezzo di una Rivelazione immediata estraordinaria di Dio.

È un fatto incontrastabile, che pria della comparsa di G. C. su la terra, tutti i popoli conosciuti, all'infuori degli Ebrei, erano politeisti ed idolatri. Alcuni di questi popoli erano molto culti, come gli Egizj, i Greci, ed i Romani. Malgrado la loro cultura eglino non conobbero il vero Dio. Or se la ragione coltivata colle scienze e colle arti non giunse al puro teismo,

come mai può ragionevolmente supporsi che i primi uomini abbandonati a loro stessi, senza istruzione abbiano potuto coll'uso naturale della loro ragione, elevarsi alla conoscenza di Dio, e de'doveri religiosi?

Ascoltiamo un filosofo nemico della Rivelazione il Sig. Hume: « È un fatto incontrastabile, che rimontando al di là di 1700 anni si trova tutto il genere umano idolatra. Più noi penetriamo nell'antichità, più vediamo gli uomini immersi nell'idolatria. Tutti i vecchi monumenti ci presentano il politeismo come la dottrina stabilita, e pubblicamente ricevuta. Che cosa si opporrà ad una verità generalmente attestata dall'Oriente e dall'Occidente, dal settentrione e dal mezzogiorno?

» Fino a tanto che noi possiamo seguire il filo dell'istoria noi troviamo il genere umano immerso nel politeismo: potremmo noi credere, che nei tempi più antichi, avanti la scoverta delle arti e delle scienze, i principj del puro teismo avessero prevalso? Ciò sarebbe lo stesso del dire, che gli uomini scovrirono la verità, nel mentre che eglino erano ignoranti e barbari, e che quando incominciarono ad istruirsi od a rendersi culti, eglino caddero nell'errore (1). »

Il Sig. Hume deduce da questa osservazione su la Religione de'popoli prima dell'Era Cristiana, che la Religione primitiva del genere umano ha dovuto essere il politeismo, non già il teismo puro, o il *monoteismo*, vale a dire il Culto di un solo Dio. Il suo argomento è il seguente:

Il Teismo esige una forza di ragione superiore a quella che esige il politeismo.

Ma noi vediamo prima dell'Era Cristiana, in tutti i popoli della terra, anche i più culti, stabilito il politeismo. Molto più dobbiamo, in conseguenza, ritrovare il politeismo retrocedendo ne'tempi più antichi,

(1) Hume, istoria naturale della Religione.

i quali debbono essere meno culti: da ciò segue, che il *monoteismo* non ha potuto essere la Religione primitiva del genere umano.

Questo ragionamento è quel sofisma che noi abbiamo nella logica mista chiamato fallacia *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*. Il filosofo citato conclude dagli uomini primitivi, abbandonati a loro stessi, e che si sforzano di farsi una Religione coll'uso naturale della ragione, all'uomo assolutamente considerato. Io concedo ad Hume, che gli uomini primitivi abbandonati a loro stessi non avrebbero potuto elevarsi al *monoteismo*; ma io nego che eglino siano stati abbandonati a loro stessi, e lo nego, 1. Perchè questa supposizione è contraria all'idea giusta, che un saggio filosofo dee formarsi della Provvidenza divina. 2. Lo nego, poichè ciò è contrario alla storia della Religione de'popoli, prima dell'Era Cristiana, a cui Hume appella.

Il primo motivo è stato già sviluppato di sopra: il secondo è eziandio incontrastabile, come lo fanno vedere le seguenti osservazioni di fatto.

§. 39. La prima osservazione è la seguente. Pria dell'Era volgare tutti i popoli, ché si conoscevano, all'infuori degli Ebrei, adoravano come dei il Sole, la Luna, e gli Astri. Non solamente il volgo era imbevuto di questo errore ma eziandio i filosofi. Reca veramente sorpresa il vedere, nel secondo libro della natura degli dei di Cicerone, con qual diligenza lo stoico Balbo sviluppa le maraviglia della natura. Ma non è minore la sorpresa nel vedere l'illazione, che egli ne deduce la quale è, *che il mondo è Dio*; e che niente altro vi è fuori del mondo egli deduce la divinità degli astri; ecco il suo ragionamento: « Ciò » che fa uso della ragione è migliore di ciò che non » ne fa uso. Ma nulla vi è che sia migliore del mondo. » Il mondo dunque fa uso della ragione. In un modo » simile si prova, che il mondo è sapiente, che esso » è beato, che esso è eterno; poichè le cose che hanno

» queste qualità sono migliori delle cose che ne son
» prive. Ora nulla vi è che sia migliore del mondo:
» da ciò segue, che il mondo è Dio.

» Riconosciuta la divinità del mondo, si dee attri-
» buire la stessa divinità alle stelle. *Quod ratione uti-*
» *tur id melius est quam id quod ratione non utitur.*
» *Nihil autem mundo melius. Ratione igitur mundus*
» *utitur Similiter effici potest, sapientem esse mundum:*
» *similiter beatum: similiter aeternum. Omnia enim haec*
» *meliora sunt quam ea quae sunt his carentia; nec*
» *mundo quidquam melius: ex quo efficitur esse mun-*
» *dum deum. Atque hac mundi divinitate perspecta,*
» *tribuenda est syderibus eadem divinitas* (1). »

Lungi dunque, che l'osservazione dello spettacolo della natura elevasse gli uomini verso il Creatore di tante cose maravigliose, essa li condusse al politeismo, ed all'idolatria: essa arrestò il loro spirito alle creature invece di menarlo al creatore. Ed un tal traviamento non si osserva solamente nel volgo degli uomini; ma si vede con dolore ne'filosofi, i quali avevano una Ragione coltivata dallo studio, ed illuminata dalle scienze.

I Gentili oltre degli astri adoravano eziandio tutti gli elementi (2) cioè il Fuoco, l'Aria, l'Acqua, la Terra.

La seconda osservazione è la seguente: in mezzo al politeismo ed all'idolatria, in cui erano immersi i popoli della terra, io trovo un solo popolo inferiore agli altri nella cultura delle arti e delle scienze (3), ed io trovo, che la religione di questo popolo è il

(1) Cic. de natura deor. lib. c. VII. e XV.

(2) La moderna chimica ha mostrato che i così detti elementi degli antichi non sono tali.

(3) Veramente a' tempi di Mosè e dopo, il popolo ebreo si mostra assai istruito in molte cose della vita civile. I lavori del tabernacolo, dell'arca ec. non si sarebber potuti eseguire senza una avanzata perizia nelle arti. Ma è però vero che anche quando erano pastori nomadi adoravano un solo Dio.

duro Teismo. Io apro i libri del Pentateuco, e vi leggo questo sublime precetto: « Bada, che a caso alzando
» gli occhi al Cielo, e vedendo il Sole, e la Luna, e
» tutte le stelle del Cielo, tu non t'induca ingannato
» ad adorare, ed a render cûlto a queste cose create
» dal Signore Dio tuo in servigio di tutte le genti,
» che sono sotto del Cielo. . . .

» *Ne forte elevatis oculis ad Coelum, videas Solem*
» *et Lunam, et omnia astra Coeli, et errore deceptus*
» *adores ea, et colas quae creavit Dominus Deus tuus*
» *in ministerium cunctis gentibus, quae sub Coelo sunt.*
» (Deut. c. IV. v. 19). »

Io vi leggo ugualmente l'unità del vero Dio creatore del Cielo e della Terra in termini chiari e precisi: « Informati de'tempi antichi, che furono prima
» di te dal giorno, in cui Dio creò l'uomo sopra la
» terra, da un punto del Cielo sino all'opposta parte,
» se mai cosa tale sia avvenuta, o siasi intesa. Che
» un popolo abbia udita la voce di Dio parlante di
» mezzo alle fiamme, come tu la udisti, e vedesti.
» Che Dio sia venuto a prendersi un popolo tralle
» nazioni, per mezzo di tentazioni, di segni, e di por-
» tenti, per via di combattimenti, con fortezza grande,
» con braccio steso, con visioni orrende, e con tutte
» quelle cose, che il Signore Dio vostro fece per voi
» in Egitto sotto gli occhi tuoi. *Affinchè tu conoscessi,*
» *che il Signore egli è Dio, ed altro non havvene fuori*
» *di lui*. . . . Conosci adunque in quest'oggi e ripensa
» in cuor tuo, *che il Signore medesimo egli è Dio lassù in*
» *Cielo, e quaggiù in terra, e non ve ne ha alcun altro.*

» *Interroga de diebus antiquis, qui fuerunt ante te*
» *ex die quo creavit Deus hominem super terram, a*
» *summo coelo usque ad summum ejus, si facta est ali-*
» *quando hujuscemodi res aut unquam cognitum est, ut*
» *audiret populus vocem Dei loquentis de medio ignis,*
» *sicut tu audisti, et vidisti: si fecit Deus ut ingrede-*
» *retur, et tolleret sibi gentem de medio nationum, per*
» *tentationes, signa, atque portenta, per pugnam, et*

» *robustam manum, extentumque brachium, et orribiles*
» *visiones, juxta omnia quae fecit pro vobis dominus*
» *Deus vester in Ægypto, videntibus oculis tuis. Ut*
» *scires quoniam dominus ipse est Deus, et non est*
» *alius praeter eum. Scito ergo hodie, et cogitato in*
» *corde tuo, quod dominus ipse sit Deus in Coelo sur-*
» *sum, et in terra deorsum, et non sit alius.* (Deuteron.
» c. IV. v. 32. a 35, e v. 39). »

Nel capo sesto v. 4 e 5 dello stesso Deuteronomio si presenta mirabilmente in poche parole il più puro monoteismo, tanto nella parte teoretica, che nella parte pratica. « Ascolta o Israele: il Signore Dio nostro *è*
» *il solo Signore.* Amerai il Signor Dio tuo, con tutto
» il cuor tuo, e con tutta l'anima tua, e con tutte
» le forze tue. *Audi, Irsael: dominus Deus noster, do-*
» *minus unus est. Diliges dominum Deum tuum ex toto*
» *corde tuo, et ex tota anima tua, et ex tota fortitu-*
» *dine tua.* »

§. 40. Ecco il ragionamento che io formo partendo da queste osservazioni. Il popolo ebreo era certamente un popolo rozzo ed inclinato come gli altri popoli ad una Religione materiale, al Politeismo, ed all'idolatria: egli aveva vissuto in mezzo ad un popolo politeista e superstizioso, come era il popolo di Egitto: Moisè intanto gli annuncia il più puro teismo, e gli fa un rigoroso precetto del culto di un solo Dio; proibendogli sotto pene severe l'imitazione del culto delle nazioni, e di quella in mezzo a cui era vissuto per tanti anni. Ciò posto, egli è necessario, che una di queste due cose sia vera, cioè o che il popolo ebreo, a cui Moisè dà la legge, sia nel tempo in cui Moisè gli dà questa legge, teista, o pure politeista: se egli è teista, come, io domando, ha egli potuto avvenire, senza un miracolo, e senza una Rivelazione estraordinaria fatta almeno a'suoi Padri, che mentre tutto il mondo è politeista ed idolatra, il solo popolo ebreo, popolo piuttosto rozzo relativamente agli altri, conservi il Teismo, e si astenga d'imitare l'esempio dei

popoli fra i quali esso vive, e da'quali è circondato? Se poi il popolo ebreo, nell'atto che Moisè gli parla, e' ad esso si manifesta, è politeista, come avviene egli che Moisè ardisca proporre a questo popolo ignorante e rozzo il più puro teismo, ed una Religione contraria a quella che esso professa ed a quella de' popoli fra i quali esso vive, e da'quali è circondato? Come avviene che Moisè, avendo ardito d'imporre ad un popolo rozzo e politeista una Religione intellettuale e pura, e di fargli abbandonare una Religione materiale, nella quale è educato, sia riuscito nell'impresa? Chiunque conosce la storia del genere umano, e la forza del pregiudizio e dell'esempio, sarà necessariamente convinto, che le cause per le quali si produce l'effetto stupendo, di dare agli Ebrei una legge, la quale comanda il puro Teismo, e vieta sotto le più rigorose pene il politeismo e l'idolatria, sarà convinto, io dico, che queste cause non possono essere nell'ordine della natura; ma sono soprannaturali, e straordinarie. Gli Ebrei avevano ricevuto dalla tradizione de' loro Padri la Religione del vero Dio: eglino avevano appreso eziandio da questa stessa tradizione, che Iddio si era estraordinariamente manifestato a' loro Padri, ad Abramo, ad Isacco, a Giacobbe. Moisè si presenta loro: egli giustifica la sua missione divina co'moracoli de'quali eglino son testimoni: eglino odono la voce miracolosa, che in mezzo al fuoco annunzia loro la legge del Teismo. Eglino non possono in conseguenza, dubitare della divina missione di Moisè: non possono non riguardarlo come ministro di Dio: non possono non ricevere il Teismo. Se voi togliete queste cause estraordinarie, non naturali; se, in una parola, voi togliete di mezzo i miracoli, il Teismo degli Ebrei, nell'epoca di cui parliamo, è un effetto senza causa. Io per me, debbo confessarlo, sento nel Teismo ebraico dell'epoca di Moisè, una prova irresistibile dell'essenza della Rivelazione, e della divinità de' libri del vecchio Testamento.

§. 41. Gl' Increduli sono talmente audaci, che non hanno difficoltà di asserire le proposizioni più evidentemente false. Eglino son giunti a dire, che non vi è mai stato un Uomo chiamato Moisè, che abbia dato le leggi che gli Ebrei riconoscono di aver da lui (1). Se un tal dubbio riguardo all' esistenza di Moisè si ammette; si stabilisce uno scetticismo universale su tutti i fatti più noti: se noi possiamo dubitare dell' esistenza di Moisè, perchè non possiamo dubitare dell' esistenza di Solone, e di quella di Licurgo? Abbiamo noi forse migliori prove dell' esistenza di questi due greci Legislatori, che di quella del Legislatore degli Ebrei? I Giudei sono ancora esistenti e dispersi su la faccia della Terra: eglino credono, che il loro Legislatore fu Moisè, ed eglino riveriscono il Pentateuco come opera genuina di Moisè: giammai non si è dubitato fra questo popolo nè dell'esistenza di Moisè, nè della genuinità del Pentateuco. I Samaritani nemici de' Giudei riconoscono Moisè per Autore del Pentateuco. Tutti gli altri libri della Scrittura ci rappresentano Moisè quale ce lo rappresenta il Pentateuco: così ce lo rappresentano i libri di Giosuè, de' Giudici, dei Re, di Daniele, e tutti i sacri libri. Si possono inoltre vedere presso monsignore Uezio, nella sua dimostrazione evangelica, le autorità degli scrittori profani in comprova di questo fatto incontrastabile, e noto alla intera terra, all' infuori di alcuni audaci increduli.

Ma io vado più oltre, e dico: è incontrastabile che prima della comparsa di G. C. su la Terra, gli Ebrei adorarono il vero Dio creatore del Cielo e della Terra, nell' atto che i popoli più culti erano immersi nella più deplorabile idolatria. Io prego gl' Increduli, che adducano una ragione plausibile di questo fatto, stupendo pel filosofo di buona fede. Io trovo questa ra-

(1) Su quest' importante argomento vedi la bellissima opera di *Roselly de Lorgues* intitolata *Cristo al cospetto del secolo*.

gione nella storia di questo popolo, la quale rimonta, senza interruzione, all'origine del genere Umano: io non posso in conseguenza, ragionevolmente dubitare di questa storia, e perciò delle manifestazioni estraordinarie di Dio a'padri di questo Popolo. Il Teismo degli Ebrei è un fatto straordinario; esso dee dunque avere delle cause straordinarie ancora: se io rigetto questa storia io avrò un effetto stupendo senza alcuna causa.

Io trascrivo su questo oggetto alcune riflessioni fatte dall'Autore anonimo, che ha combattuto la storia naturale della Religione di Hume: « Vi è una storia, » che penetra a traverso delle dense tenebre de'tempi » favolosi, che rimonta sino alla nascita del genere » umano, di cui essa stabilisce la data, che ci dà una » idea dell'origine delle nazioni, e della loro disper- » sione successiva su la superficie del globo. Questa » storia ha tutti i caratteri di autenticità, che man- » cano all'istoria pagana: ella è sostenuta, seguita, » ella è stata fedelmente conservata e trasmessa sino » a noi da un popolo, la cui antichità è incontrasta- » bile, e che sussiste ancora, separato da tutti gli al- » tri popoli: gli avvenimenti di questo popolo sono » strettamente legati a questa storia; la sua religione » particolarmente vi è legata di una maniera parti- » colare, religione fondata in ogni tempo sul puro » Teismo, cioè secondo lo stesso giudizio del sig. Hu- » me, sul solo sentimento ragionevole, che vi ha su di » questa materia. È egli possibile che questa storia, » questo popolo, questa Religione abbian sembrato fe- » nomeni indifferenti ad un filosofo, che pretende sco- » vrire le prime idee, che gli uomini si han formato » della divinità? Poteva egli compromettersi di riu- » scire disprezzando questa sorgente, e non attingendo » se non che in sorgenti sospette?

§. 42. Abbiamo provato, che Moisè non è una persona finta; che il Pentateuco è opera genuina di Moisè; ma gli increduli non si arrendono perciò, e ri-

corrono ad un altro sotterfugio che conviene confutare. È vero, eglino dicono, che vi è stato Moisè e che quest'uomo era capo di un gran popolo che trasse fuora dell'Egitto: ma questo Moisè, soggiungono gli increduli, era eziandio un insigne impostore, che ingannò questo popolo con de' falsi miracoli, e suppose tutti i prodigj che egli racconta nel suo libro, per fare che il popolo si rendesse soggetto alla legge che egli dava; e per questa legge renderlo a lui soggetto, facendogliela riguardare come divina, e facendo considerar sè stesso come l'interprete de' voleri di Dio, nel cui nome egli parlava.

A questa obbiezione io rispondo, che se Moisè avesse voluto ingannare il popolo Ebreo circa i miracoli che raccontansi nel Pentateuco, essendo questi accaduti presente lo stesso Moisè, egli non avrebbe potuto farlo. Moisè avrebbe egli forse potuto far credere agli Ebrei quel cambiamento de' fiumi in sangue; quelle tenebre palpabili che cuoprono per tre giorni tutto l'Egitto, e che non offendono gl'Isrealiti; quella morte in una notte di tutti i primogeniti degli Egiziani, senza che alcuno degli Ebrei sentisse il menomo male: e tutta quella serie di prodigj che si narra pria che questo popolo sortisse dall'Egitto? Erano questi dei fatti che dovevano esser esposti agli occhi di tutti gli Ebrei, e della cui verità o falsità ciascuno tanto degli Ebrei che degli Egiziani poteva esserne per sè stesso il giudice. Se Moisè avesse finto questi fatti, ognuno lo avrebbe riguardato come un impostore; e l'uscita del popolo Ebreo dall'Egitto non avrebbe potuto accadere.

Moisè non avrebbe nè anche potuto ingannare gli Ebrei circa i miracoli che narra nel deserto. Egli dice loro delle cose esposte chiaramente a' loro sensi: « Il » Signore (dice Moisè) precedeva gl'Israeliti per in» segnar loro la strada di giorno con una colonna di » nuvola, di notte con una colonna di fuoco, la quale » nell' uno e nell' altro tempo fosse loro scorta nel

» viaggio. Non mancò mai la colonna di nuvola nel
» giorno, nè la colonna di fuoco la notte dinanzi al
» popolo (1).

Iddio, egli dice pure, *vi ha dato la manna, che era un cibo incognite a' vostri Padri ; le vostre vesti non si sono invecchiate, e nè anco le vostre scarpe, durante lo spazio di quaranta anni*. Ora chi degli Israeliti avrebbe ignorato la verità di questi fatti? Egli dice loro, che la terra aveva inghiottito vivi alla loro vista Dathan ed Abiron, dopo di avergli avvertiti, che questi morrebbero di una morte strana e straordinaria : egli afferma che avevano veduto il grande e terribile spettacolo della montagna di Sinai, che apparve tutta in fuoco. Bisogna certamente aver perduto l'uso della ragione, per dire che Moisè poteva su questi miracoli ingannare il popolo Ebreo.

§. 43. Abbiamo provato che la Rivelazione è possibile. Ma quando Dio si manifesta colla Rivelazione ad alcuni uomini in modo, che questi sieno certi, che Dio si è a lor manifestato; e che insieme ho comandato a questi uomini inspirati che predichino e manifestino agli altri uomini le verità, che sono state immediatamente rivelate; questi altri uomini sono eglino obbligati di ricevere questa Rivelazione, e di sottomettervisi? Si dee pensare, che se Dio sceglie ed invia realmente degli uomini per predicare agli altri in suo nome, le verità che egli ha loro immediatamente rivelate, non manca di dare a questi Apostoli ed inviati tutti i mezzi necessarj per dimostrare l'autenticità della loro missione (2). Dio deve ciò a se stesso

(1) Esodo c. XIII. v. 21 e 22.

(2) Basta credere alla Provvidenza per ammettere razionalmente la profezia, ed il comun consenso di tutti i popoli che ha sempre grandissimo peso, si accorda ad ammettere uomini privilegiati a' quali si rivela il futuro : « D' onde e' si nasca, dice Machiavello, io non so, ma si vede per gli antichi e per gli moderni esempij, che mai non venne alcuno grave accidente in una città o in una provincia che non sia stato o da indovi-

che gl'invia, agli Apostoli che invia, ed a coloro a cui sono inviati.

Ma quali sono questi mezzi? Essi sono i miracoli e le profezie. Nella logica mista abbiamo provato la possibilità de' miracoli.

La *Profezia* è la predizione certa degli eventi futuri, che non possono prevedersi dagli uomini nelle cause naturali. Abbiamo mostrato, che Dio conosce tutti gli eventi che accaderanno nell'intero universo. È dunque possibile che Dio manifesti immediatamente agli uomini gli eventi futuri, che eglino non possono prevedere nelle cause naturali, come è possibile la Rivelazione immediata.

Iddio può dunque dare a' suoi Apostoli il dono di far miracoli in suo nome, ed il dono della profezia. Quando dunque coloro che si annunciano come Apostoli di Dio, manifestano agli uomini de' dommi, non contrarj a' principj della retta ragione, e che tendono alla gloria di Dio, ed alla felicità degli uomini, fanno de' miracoli per provare la verità della dottrina che eglino annunciano; eglino han provato sufficientemente la loro missione, e gli uomini a' quali eglino si dirigono sono obbligati di accoglierli come messi divini, e ricevere le verità che eglino loro manifestano. Iddio non può essere ingannato, nè può ingannare alcuno: egli non può concorrere ed autorizzar la falsità e l'impostura. Un uomo il quale si annunzia come l'Inviato e

ni, o da rivelazioni, o da prodigj o da altri segni celesti predetto... La cagione di questo credo sia da essere discorsa e interpretata da uomo che abbia notizia delle cose naturali e soprannaturali, il che non abbiamo noi. Pure potrebbe essere che sendo questo aere, come vuole alcuno filosofo, pieno d'intelligenze, le quali per naturale virtù prevedendo le cose future, ed avendo compassione agli uomini, acciò si possano preparare alle difese, gli avvertiscano con simili segni. Pure comunque si sia, si vede così essere la verità, e che sempre dopo tali accidenti sopravvengono cose straordinarie e nuove alle provincie. (De' discorsi sopra la prima deca di Livio, Lib. I. cap. 56.)

l'Apostolo di Dio, e che dice agli altri uomini a'quali si dirige: io vi provo la mia missione divina: al solo mio cenno i ciechi vedono, gli zoppi son sanati e camminano, i leprosi son mondati: costui non può esser certo della verità de'suoi detti, se Dio stesso non gli mostra, che egli renderà verace il suo parlare, oprando colla sua onnipotenza i miracoli che questo Apostolo annuncia. Se questo Apostolo dunque annunciasse agli altri uomini una dottrina falsa, Iddio ingannerebbe gli uomini, il che è cosa empia il pensarlo.

La profezia, in rigore, è un miracolo, poichè è una conoscenza non naturale, ma al di là delle forze naturali dello spirito umano. Ma la Profezia può essere relativamente ad eventi molto lontani, ed il profeta può non avere il dono de' miracoli. La profezia sola non è dunque sempre sufficiente a provare la missione divina. Ma il miracolo, con cui un Apostolo divino promette agli uomini di provare la sua missione divina, è sempre unito con una certa profezia. Per cagion di esempio, Dathan ed Abiron avendo fatto sedizione contro Moisè ed Aronne, Moisè prova la sua divina missione predicendo, che la terra si aprirà ed ingojerà vivi questi due ribelli, il che avvenne: ecco qui unita la profezia al miracolo (Numeri c. XVI. v. 27. a 33).

I segni della Rivelazione divina son dunque tre, uno *intrinseco*, ed è la verità e la santità della dottrina, che esso insegna: gli altri due sono *estrinseci* e sono i miracoli e le profezie, che si fanno in comprova della dottrina rivelata. I due segni estrinseci non possono giammai andar disgiunti dall' intrinseco; essendo cosa ripugnante alla natura divina che Iddio autorizzi una falsa dottrina. Da ciò segue, che quando si ha una vera certezza di essersi operati dei veri miracoli, per prova di una Religione, si può esser certo, che questa non contiene alcun domma contrario alla retta ragione, sebbene possa contenere de' misteri,

cioè de' dommi incomprensibili dalla nostra limitata ragione.

§. 44. I tre segni o *caratteri* della divina Rivelazione si trovano tutti nella Religione Giudaica contenuta ne' libri del vecchio Testamento. Abbiamo veduto, che Moisè fece de' veri miracoli per provare la sua divina missione; che egli fu Profeta; e che la religione da lui prodicata agli Ebroi fu il più puro Teismo, in cui si prescrive l'adorazione e l'amore del solo vero Dio creatore del Cielo e della Terra. Si contiene eziandio in questa Religione la più pura morale verso gli altri uomini, racchiusa ne' noti precetti del decalogo, i quali si leggono nel capo vigesimo dell' Esodo.

Io non tratto a lungo questa materia della verità della Religione cristiana, la quale comprende la verità della religione contenuta tanto ne' libri del vecchio Testamento, quanto in quelli del nuovo; poichè un trattato completo richiederebbe più di un volume. Si può leggere l' opera eccellente di Houtteville intitolata: *La Verità della Religione Cristiana dimostrata coi fatti*: questa opera farà eziandio conoscere i diversi apologisti del Cristianesimo (1). Io non pongo, qui che i principj fondamentali, i quali dimostrano la verità delle scritture del vecchio e del nuovo Testamento; io non entro in conseguenza nelle diverse discussioni di critica, necessarie per dileguare le obbiezioni degl' increduli contro le divine scrutture. Io dunque dileguerò una sola obbiezione contro la bontà intrinseca della Religione giudaica; e poi passerò a stabilire i fondamenti della prova del Cristianesimo; e così darò termine a questi elementi.

Si è preteso da alcuni deisti, che il domma della Immortalità dell' Anima non entrava nella Religione giudaica.

(1) Si possono anche consultare le Opere di *De la Luzerne* sopra la rivelazione, e *Rosselly* nella sua opera citata di sopra.

Per rispondere a questa obbiezione, io trascriverò le riflessioni di un dotto commentatore della scrittura « l' Immortalità dell' Anima è un domma fondamentale della religione Giudaica e Cristiana. Gli » antichi Patriarchi son vissuti, e son morti colla » persuasione di questa verità. Moisè l' ha espressa » dicendo, che Dio aveva inspirato sul viso di Adamo » un soffio di vita, che egli aveva creato l' uomo a » sua immagine ed a sua somiglianza. Ed allora che » Dio fece la risoluzione di far morire tutti gli uomini per mezzo delle acque del diluvio, il mio Spi» rito, diss' egli, non risiederà per più lungo tempo » nell' uomo, perchè egli è carne. È per lo appunto » nella speranza dell' Immortalità, e di un' altra vita, » che i Patriarchi hanno ricevuto le promesse del » Signore. Perchè qual ricompensa ha ricevuto Abra» mo in questa vita di tante azioni di virtù che egli » ha praticate, egli che è vissuto in tutta la sua vita » come straniero, senza possedere un pollice di ter» ra nel paese che gli era promesso? Quando que» sto Patriarca muore, e che egli è riunito a' suoi » Padri secondo il linguaggio della scrittura (Gen. » c. XXV. v. 8.), ciò non vuol dire, che egli è po» sto nella stessa tomba de' suoi Padri, si sa, che » egli era originario di Caldea, che i suoi padri ivi » erano stati seppelliti; che per lui, egli ebbe la sua » sepoltura nella terra di Canaan, in un sepolcro, che » egli aveva comprato. Ciò significa dunque, che egli » andò a trovare i suoi Padri nell' altra vita. Io dico » lo stesso di Aronne e di Moisè, che si riunirono » a' loro Padri morendo, cioè che eglino entrarono » nel luogo ove i loro antenati attendevano la reden» zione e la venuta del Messia.

» Quando l' Indovino Balaam dimanda a Dio, che » la sua morte sia simile a quella de' giusti e degli » Israeliti, (Numeri c. XXIII.) che cosa pretende » egli con ciò, se non che egli muoja come essi nella » speranza della beatitudine, e della risurrezione ?

» Perchè del resto la morte degli Ebrei non differi-
» sce da quella de' pagani, la morte è un tributo che
» tutti gli uomini debbono rendere alla natura.

» Un' altra prova decisiva, la quale dimostra, che
» gl' Israeliti credevano l' Immortalita dell' Anima, è
» la credenza in cui eglino erano, che le anime dei
» morti apparivano alcune volte dopo la loro morte.
» Samuele apparve alla Pitonessa. Geremia apparve
» a Giuda Maccabeo. Gli Apostoli vedendo G. C. ve-
» nire ad essi sul mare credettero, che egli era un
» fantasma, ed allora che egli apparve loro dopo la
» sua resurrezione, egli disse loro: Toccatemi, e ve-
» drete che uno spirito non ha nè carne, nè ossa,
» come vedete che io ne ho. Di più eglino credeva-
» no la resurrezione futura, i supplicj de' malvagj,
» un' altra vita, un seno di Abramo ove erano i giu-
» sti; eglino avevano nella loro storia degli esempj
» di morti resuscitati, come quelli che furono resu-
» scitati da Elia, o da Eliseo. Moisè aveva loro proi-
» bito di consultare i morti. Tutto ciò prova invin-
» cibilmente, che i Giudei credevano l'anima immor-
» tale (a) (1).

(a) Calmet dizionario biblico art. Anima.

(1) Non si parla espressamente e a guisa di dissertazione, come faremmo oggi, dell' immortalità dell' anima ne' libri santi perchè ancora non eran sorti i *materialisti*; e tutti anche i più rozzi idolatri, ciascuno alla sua maniera, credevano ad una vita futura. Notano di più gli eruditi che la voce ebraica *scheol*, che è tradotta sepolcro, differisce dall' altra *cheber*, che pure può tradursi sepolcro. La prima come apparisce dal contesto in cui si trova suona luogo sotterra ove loro stanza aveano distinta i buoni ed i malvagj: la seconda significa solamente *sepoltura* ove si pone il cadavere. Nel patetico lamento di Giacobbe all' annunzio della morte di Giuseppe si trova che quel misero vecchio esclama alla famiglia raunata per consolarla: « Piangendo scenderò al figlio mio nel sepolcro. » Ben si vede che qui non si può intender la fossa, perchè supponeva il santo Patriarca che suo figlio fosse stato divorato da una fiera. È evidente che qui intende il così detto *seno di Abramo*. E Isaia parlando del re di Babilonia, predicendone la caduta e la morte,

§. 45. Il Pentateuco di Moisè, la cui autenticità e verità abbiamo di sopra stabilito, ci fa conoscere: 1. Che Dio si è rivelato a' primi Padri del genere umano: 2. che in seguito essendosi corrotta la Religion primitiva, ed introdotti su la Terra il politeismo e l' idolatria, egli si è particolarmente rivelato ad Abramo, con cui fece una particolare alleanza, e lo costituì per capo da cui doveva discendere un popolo particolare eletto da Dio, per essere il depositario della vera Religione: 3. che Dio si manifestò a Moisè e lo scelse per capo e legislatore del popolo eletto, che fu il popolo ebreo, al qual popolo egli fece veder tanti prodigi, tanto in Egitto, che nel deserto. Ma Moisè non fu scelto, che per legislatore del solo popolo Ebreo: egli non fu diretto a tutte le nazioni della terra. La Rivelazione mosaica ebbe per iscopo di mantenere la vera Religione, ed il culto del vero Dio nel popolo Ebreo, che Moisè cercò di separare dal consorzio di tutti gli altri popoli. Questa rivelazione fu dunque diretta a'soli Ebrei, ella fu particolare: tutti gli altri popoli furon lasciati a loro stessi; *dimisit gentes ingredi vias suas.* Eglino potevano conoscere Dio dalle opere della natura: eglino potevano eziandio profittare della Rivelazione data agli Ebrei (1);

così esprimesi? « Il Signore ha spezzato il bastone degli empj, la verga de' dominanti, la quale con ira percuoteva i popoli con piaga irrimediabile, tiranneggiava furiosamente le genti, le straziava con crudeltà. La terra tutta è in silenzio ed in pace, e gode ed esulta. Gli abeti ancora e i cedri del Libano, fanno festa sopra di te. Dacchè tu ti se' addormentato, non verrà alcuno a tagliarci. L' inferno (Scheol) laggiù al tuo arrivo si è commosso: ti ha mandato incontro i giganti: si sono alzati da' loro troni tutti i principi della terra, tutti i principi delle nazioni. Tutti quanti volgeranno a te la parola, e diranno: Tu pure se' stato ferito come noi e sei divenuto simile a noi. È stata cacciata nell' inferno la tua superbia ec. (cap. XIV. v. 5 —) Dal quale passo ricavasi che nello *scheol* erano le anime degli antichi re e principi esistenti ancora.

(1) Alcuni infatti ne profittarono, tali furono *Iefté Ruth*; per tacere di molti altri.

ma non fu loro particolarmente spedito alcun Apostolo. « L'intenzione di Dio chiamando Abramo, e
» dando la legge di Moisè, non era di propagare o di
» ristabilir la vera Religione tra tutti i popoli di al-
» loro; ed è ben lungi che il trattato di Dio con Abra-
» mo avesse per fondamento di riformare tutte le na-
» zioni idolatre del paese di Canaan; ella ebbe bensì
» lo scopo di distrugger queste nazioni; e la Circon-
» cisione fu stabilita per separare questo Patriarca,
» e la sua posterità dal resto del genere umano, prova
» evidente, che il resto del genere umano non aveva
» alcuna parte a questa alleanza: di cui la Circonci-
» sione era il segno o il sacramento. Da un altro lato
» la legge di Moisè racchiudeva cerimonie di cui molte
» non potevano esser praticate fuori del paese di Ca-
» naan, e non vi ha luogo a supporre, che essa fosse
» stata stabilita per servir di legge generale a tutto
» il genere umano. »

È questa una soda osservazione di un Teologo inglese (Scherlocke dell'uso della profezia, discorso V.)

Ma i libri di Moisè promettono e predicono un altro Inviato, un altro Profeta e Legislatore, il quale doveva recare la luce e la consolazione a tutte le nazioni della terra. Moisè fu egli Profeta; ma egli non fu predetto e preconizzato da alcun altro Profeta prima di lui: non si vede, che alcuno abbia predetto la vocazione di Moisè per essere il legislatore degli Ebrei. Dio aveva promesso ad Abramo di dare alla sua posterità il paese di Canaan; ma gli aveva Dio promesso di darla pel mezzo del ministero di Moisè? Aveva Iddio fatto predire, che egli parlerebbe immediatamente a Moisè? che egli gli comunicherebbe le sue leggi, per istabilirle in seguito nel popolo Ebreo? Nulla si vede di ciò nel Pentateuco: l'autorità dunque di Moisè come legislatore divino era fondata non su le profezie antecedenti alla sua presentazione al popolo Ebreo, ma unicamente su de'miracoli che egli aveva operato,

e su le autentiche testimonianze, che egli aveva ricevuto da Dio sul monte Sinai.

Ma Moisè il quale non è un Profeta predetto e preconizzato da altri Profeti antecedenti a lui, predice e preconizza un altro Profeta dopo di lui, e simili a lui, cioè legislatore ed institutore di una Religione, e di un Culto, ed egli insegna, che un tal Profeta dee essere ascoltato ed ubbidito.

Questa Profezia si trova nel capo XVIII. del Deuteronomio V, 15 a 18; ed è concepita in questi termini: « Il Signore Dio tuo ti manderà un Profeta » della tua nazione, e del numero de'tuoi fratelli co- » me me; lui ascolterai... Ed il Signore mi disse... » Un profeta farò loro nascere di mezzo a' loro fra- » telli simili a te: e in bocca a lui porrò le mie pa- » role, e ad essi riporterà tutto quello, che io gli » comanderò. Chiunque poi non vorrà ascoltare le pa- » role che egli nel nome mio annunzierà, proverà le » mie vendette. *Prophetam de Gente tua et de fratri-* » *bus tuis sicut me suscitabit tibi Dominus Deus tuus:* » *Ipsum audies... Et ait Dominus mihi... Prophetam* » *suscitabo eis de medio fratrum suorum similem tui:* » *et ponam verba mea in ore ejus, loqueturque ad eos* » *omnia quœ prœcepero illi. Qui autem verba ejus; quœ* » *loquetur in nomine meo, audire noluerit, ego ultor* » *existam.* »

Con questa predizione Moisè toglieva agli Ebrei nel tempo avvenire, l'ostacolo che la sua autorità partilare poteva verisimilmente far nascere contro di un nuovo legislatore; perchè egli dichiara loro, che quando il gran Profeta, di cui parlava, sarebbe venuto, eglino dovevano riceverlo, ed ubbidirlo in tutto.

§. 46. Da questo solo passo non può, in un modo incontrastabile dedursi, che il Profeta futuro doveva esser diretto a tutte le nazioni della Terra, e destinato per la salute di esse. Ma vi sono de' passi decisivi nel sacro Genesi, che stabiliscono questa importante verità.

Nel capo XII. del sacro Genesi si legge: « Ed il » Signore disse ad Abramo: Parti dalla tua Terra, » dalla tua parentela, e dalla casa del Padre tuo, e » vieni nella terra che io t'insegnerò. E ti farò capo » di una nazione grande, e ti benedirò e farò grande » il tuo nome e sarai benedetto. Benedirò quei che » ti benedicono, e maledirò quei che ti maledicono » *e in te saran benedette tutte le Nazioni della Terra.*

» *Dixitique Dominus ad Abraham: Egredere de Terra* » *tua, et de Cognatione tua; et de domo patris tui, et* » *veni in terram quam monstrabo tibi. Faciamque te in* » *gentem magnam, et benedicam tibi, et magnificabo no-* » *men tuum, erisque benedictus. Benedicam benedicenti-* » *bus tibi, et maledicam maledicentibus tibi. ATQUE IN* » *TE BENEDICENTUR UNIVERSÆ COGNATIONES* » *TERRÆ* (Gen. c. XII. v. 1 a 3.)

La promessa di Dio ad Abramo, come si vede nel luogo riportato dal sacro Genesi, consisteva in tre parti distinte l'una dall'altra cioè 1. nella promessa di una numerosa posterità, 2. nel possesso della Terra di Canaan, soggiungendosi nel verso 7. dello stesso Capitolo: « Ed il Signore disse ad Abramo: Ai tuoi po- » steri darò questa terra (la terra di Canaan), 3. » nella promessa di benedire in lui tutte le nazioni » della Terra » Questa terza parte della promessa divina si legge eziandio nel capo XVIII. v. 18. dello stesso sacro Genesi: « Abramo debb'esser capo di » una nazione grande e fortissima, dovendo in lui ave- » re *Benedizione tutte le nazioni della terra. Dixitque* » *dominus: Num celare potero Abraham quae gesturus* » *sum: cum futurus sit in gentem magnam, ac robustis-* » *simam, et BENEDICENDÆ sint in illo omnes nationes* » *Terræ?* »

Noi osserveremo inoltre questa distinzione fra le parti della promessa fatta ad Abramo, allora che Dio rinnovò l'alleanza, che egli aveva fatto con lui, e che ristrinse la benedizione particolare, che gli aveva donata, al figliuolo che nascerebbe da Sara sua moglie.

Noi leggiamo nel capitolo XVII. del Genesi, che Iddio apparve a questo Patriarca e gli disse: « Io sono il
» Dio onnipotente, cammina alla presenza mia e sii
» perfetto. Io fermerò la mia alleanza tra me e te, e
» ti moltiplicherò grandemente. . . e sarai padre di
» molte genti. »

Un poco più basso (v. 7.) gli dice: « Io fermerò
» il mio patto tra me e te, e col seme tuo dopo di
» te nelle tue generazioni con *sempiterna alleanza*,
» onde io sia Dio tuo e del seme tuo dopo di te.

« E darò a te ed al seme tuo la Terra di Canaan in *eterno dominio*, ed io sarò loro Dio. » Vi sono qui due alleanze nominate insieme nello spazio di alcune linee, o pure la stessa alleanza ripetuta con questa differenza, che sul fine è chiamata un' alleanza *eterna*, che il paese di Canaan è in *dominio eterno*.

Sul fine di questo stesso capitolo Dio promette ad Abramo in termini espressi che fra di un anno egli gli darebbe un figliuolo di Sara sua moglie, e che egli *stabilirebbe l' alleanza eterna* con questo figliuolo, e colla posterità di lui. Questo Patriarca aveva allora un figliuolo di tredici anni nato da Agar Egiziana a cui era apparso l' Angelo dell' eterno, allora che ella lo portava nel suo seno, e lo aveva detto: « Io mol-
» tiplicherò grandemente la tua posterità, e non po-
» trà numerarsi per la sua moltitudine. (Gen. XVI.
» v. 10.). » È in conseguenza manifestato, che sebbene questa promessa di una posterità numerosa e florida fosse racchiusa nella promessa che era stata fatta ad Abramo, ella non faceva parte dell' alleanza eterna confermata ad Isacco, ad esclusione di tutti i figliuoli naturali di questo Patriarca. Ciò sembra eziandio pel passo stesso ove questa promessa è ristretta ad Isacco. Quando Abramo seppe la nascita futura di questo figliuolo, egli pregò Dio in favore d' Ismaele, e gli disse; *di grazia Ismaele viva davanti a te* (96 v. 15.) Al che l' eterno rispose: « *Quanto ad Ismae-*
» *le, io ti ho esaudito*, e lo amplificherò e moltipli-

» cherò grandemente: ei genererà dodici condottie-
» ri, e farollo crescere in una nazione grande. Ma il
» mio patto lo stabilirò con Isacco, cui partorirà a
» te Sara in questo tempo l'anno seguente (v. 20
» e 21). »

Da tutto ciò è chiaro, che l'alleanza eterna, che doveva essere stabilità con Isacco e colla posterità di lui era differente da quella che era stata trattata con Ismaele, e colla quale Dio prometteva di moltiplicare la posterita di questo figliuolo di Agar. Intanto quest' ultima alleanza era stata stabilita originariamente con Abramo, a cui Dio aveva promesso di far moltiplicare la posterità: Ismaele era ammesso al beneficio di questa alleanza, e nondimeno era escluso da quella, che Dio chiama di una maniera enfatica *la mia alleanza, e l' allenza eterna.*

Ciò prova che l'alleanza trattata con Abramo era fondata su speranze migliori di quelle di una prosperità puramente temporale. Questa distinzione, che Dio stesso fa di una doppia alleanza nel caso d'Ismaele ed Isacco, è il fondamento dell'argomento di S. Paolo a'Galati (IV. 22, 23, 24). « Egli è scritto che Abramo
» ebbe due figliuoli, l'uno della serva, l'altro della
» donna libera: ma quegli che ebbe dalla serva nacque
» secondo la carne; e quegli che ebbe dalla donna
» libera nacque in virtù della promessa. Ora ciò è
» allegorico, perchè queste due donne sono le due
» alleanze. »

Chiunque farà attenzione a ciò che è detto su di tal maniera nel sacro Genesi, vedrà chiaramente, che vi sono state in effetto due alleanze; e due alleanze di una tal natura, che esse giustificano pienamente il raziocinio dell'Apostolo.

§. 47. Dobbiamo dunque nelle promesse fatte da Dio ad Abramo distinguere tre parti: la prima è quella di una numerosa posterità: la seconda è quella di dare alla discendenza d'Isacco la Terra di Canaan: la terza di benedire in lui tutte le nazioni della Terra.

Inoltre dobbiamo distinguere due alleanze, una temporale, e l'altra eterna.

Le tre promesse divine si trovano eziandio fatte da Dio ad Isacco mentre era in Gerara: « Io sarò » teco e ti benedirò: imperocchè a te al seme tuo » darò tutte queste regioni, adempiendo il giuramento » fatto da me ad Abramo tuo Padre. E moltiplicherò » la tua stirpe come le stelle del Cielo: e darò ai » tuoi posteri tutte queste regioni *e nel seme tuo* » *saran benedette tutte le nazioni della Terra.* (Gen. » c. XXVI. 2. 3. 4.) »

Le stesse tre promesse divine si trovano pure ripetute nella persona di Giacobbe. Il Signore dice a questo Patriarca: « Io sono il Signore Dio di Abramo » tuo Padre, e Dio d'Isacco: la terra in cui tu dormi » la darò a te e alla tua stirpe. E la tua stirpe sarà » come la polvere della terra: ti dilaterai a occidente, » e ad oriente, a settentrione, e a mezzo giorno: *E* » *in te e nel seme tuo saran benedette tutte le tribù della* » *terra.* (Gen. XXVIII. v. 13 e 14). »

Fra le promesse dunque, che Dio fece ad Abramo, ad Isacco, ed a Giacobbe, ve n'è una la quale riguarda tutto il genere umano, e questa è la benedizione di tutte le nazioni. Ma che cosa importa ella mai questa benedizione se non contiene la vocazione dei Gentili alla conoscenza del vero Dio? Potrebbero esser benedette le nazioni della Terra rimanendo nel Politeismo, e negli orrori dell'Idolatria? Non volle forse Dio, per cagione dell'Idolatria, sterminare i Cananei? Non pose egli Dio un muro di separazione, per cagione dell'Idolatria, fra il popolo Ebreo, ed i Gentili? La profezia dunque della futura benedizione delle nazioni importa la vocazione de'gentili al culto del vero Dio.

Io reco su l'oggetto alcune osservazioni di Sherlock, che ho di sopra citato: « Qualunque fosse stata l'idea » che Abramo si fece di questa promessa (della be- » nedizione delle nazioni) io son sicuro, che egli non

» poteva intenderla nel senso, che vi hanno attac-
» cato i suoi discendenti, i quali sperano, in conse-
» guenza, di divenire i padroni del mondo, e di co-
» mandare a tutti i popoli. In effetto quale strana
» benedizione per tutte le nazioni sarebbe quella,
» che le facesse decadere dalla loro libertà naturale,
» e che le sottomettesse all' impero di un solo po-
» polo? Egli non vi ha che un giudeo il quale possa
» osservare la felicità di un tale stato. Per le nazioni
» della Terra esse rigetterebbero tutte un vantag-
» gio di questa natura, se le cose dipendessero dalla
» loro scelta.

» Abramo non fu chiamato per l'amore di sè stes-
» so (1); molto meno i suoi discendenti, popolo ca-
» parbio e rubelle, furono conservati in considera-
» zione di essi stessi; ma ciò avvenne, affinchè po-
» tessero essere e l'uno e gli altri, istrumenti nella
» mano di Dio, per l'esecuzione dei bisogni della sua
» misericordia, nella Redenzione del mondo. Il grande
» articolo dell' alleanza particolare con Abramo, e
» colla sua posterità scelta, riguardava manifesta-
» mente tutto il genere umano, e doveva verificarsi
» nella pienezza de' tempi, per mezzo di una bene-
» dizione comune a tutte le nazioni della terra; que-
» sto patriarca, ed i suoi discendenti erano depositarj
» di queste speranze, o per servirmi delle parole di
» S. Paolo, il gran vantaggio de' giudei su tutti gli
» altri popoli consisteva *nell'essere stati a loro con-*
» *fidati gli oracoli di Dio.* (Rom. III. 2). »

(1) Mi perdoni il Sig. Sherlock, ma qui si esprime in un modo strano. Che i giudei fossero caparbi e ribelli lo dice la storia, e lo abbiamo anche nel Nuovo Testamento per bocca di S. Stefano, ove egli esclama: « Uomini di dura cervice ed » incirconcisi di cuore e di orecchi, voi contrastate sempre » allo Spirito Santo: come fecero i padri vostri, così fate an- » che voi. » (Atti cap. VII, v. 51.) Ma Abramo fu un sant'uomo, l'eroe della fiducia in Dio, e quindi poteva esser *chiamato* anche per *l'amor di sè stesso*.

§. 48. Chi è mai quel Profeta legislatore predetto da Moisè? Chi è mai quel discendente di Abramo, d'Isacco, e di Giacobbe, in cui saranno benedette tutte le nazioni della Terra? Non è egli forse Gesù di Nazaret? Non è egli quel personaggio divino, che chiamò efficacemente al culto del vero Dio le nazioni che giacevano nelle tenebre dell'idolatria? Che stabilì quell'alleanza eterna con Dio, che fu promessa ad Abramo, ad Isacco, ed a Giacobbe? Non è forse la Chiesa di G. C. qui in terra, ed in cielo dopo la morte che sono annunciati nella terra di Canaan in *dominio eterno* ai discendenti di Abramo? E questi discendenti di Abramo compresi nella seconda eterna alleanza non sono forse i fedeli imitatori della fede di Abramo, non sono forse coloro che son circoncisi di cuore?

Sì, il Pentateuco di Moisè è vero e divino, e questo Pentateuco prova incontrastabilmente la verità, e la divinità del Vangelo e del Cristianesimo.

Io potrei dar qui termine alla prova delle verità della Religione Cristiana: ma in grazia di coloro che sono alquanto difficili ad arrendersi alle verità le più chiaramente stabilite, e per maggiormente far sentire la forza e la certezza delle prove del cristianesimo a' giovanetti, che studieranno questi miei elementi, io mi tratterrò un altro poco su questo soggetto.

Giacobbe prima di morire, essendo moribondo in Egitto, chiamò a sè i suoi figliuoli, e predisse ad essi loro le cose future. Venendo a Giuda egli enuncia la sua profezia in questi termini: « Lo scettro non sarà » tolto da Giuda, e il condottiere della stirpe di lui » fino a tanto che venga *colui che dee essere mandato,* » *ed ei sarà l'espettazione delle nazioni.* » (Gen. c. 49. v. 10). *Non auferetur sceptrum de Juda et dux de femore ejus, donec veniat qui mittendus est; et ipse erit expectatio gentium.*

La versione letterale di questo oracolo del testo ebreo è la seguente: « Non recedet sceptrum a Juda,

» et legislator de inter pedes ejus usquequo veniat
» Siloh; et erit ei obedientia populorum. »

Il *Siloh* è il Messia, cioè quel personaggio divino ed estraordinario che gli Ebrei aspettavano, e che era stato promesso ad Abramo, ad Isacco, a Giacobbe, e quel Profeta predetto da Moisè nel famoso passo del Deuteronomio, che abbiamo di sopra riportato. L'espressione *de inter pedes ejus*, *dal mezzo de' suoi piedi*, allude al costume che il sommo magistrato essendo assiso in un luogo superiore a quello degli altri, aveva a'suoi piedi un segretario, che scriveva i decreti, e che li annunciava al popolo. Nella nostra volgata il *Messia* è denotato con queste parole. *Qui mittendus est*; e con queste altre: *Qui venturus est.*

Secondo i settanta la versione dell'oracolo è la seguente: « Non deficiet Princeps ex Juda, et dux de
» femoribus ejus, donec veniant quæ reposita sunt
» ei. Et ipse est expectatio Gentium. Cioè, soggiunge
» Natale Alessandro, donec impleantur Dei promis-
» siones, quibus futurum spopondit, ut in Abrahami,
» Isaacci, et Jacobi semine benedicerentur omnes co-
» gnationes terræ. »

La Profezia recata determina il tempo in cui dee venire il Messia. Ora questo tempo è quello in cui alla nazione Giudaica sarebbe tolto lo scettro, che è il segno del potere politico.

Ora da molto tempo lo scettro è stato tolto a Giuda, non avendo i Giudei da più di mille e settecento anni, nè Re, nè Principi sovrani della loro nazione in alcun luogo della Terra. Ciò prova, che il Messia è venuto. Ma il Messia è colui, in cui dovevano esser benedette tutte le nazioni della Terra; quegli in conseguenza, che convertir doveva i gentili alla cognizione del solo vero Dio. E questi è il nostro Salvatore Gesù Cristo, il quale distrusse su la Terra il Politeismo e l'Idolatria; come è noto da tutta la storia della Chiesa Cristiana.

§. 49. La Profezia di cui parliamo è stata inter-

petrata di molte maniere, le quali tutte provano che il Messia è già venuto; e che egli è Gesù Cristo signor nostro. Di tutte queste maniere a me sembra più probabile quella di Sherlock adottata eziandio dal nostro Genovesi.

Abbiamo veduto, che la promessa fatta ad Abramo da Dio conteneva tre parti. La moltiplicazione della discendenza, il possesso della Terra di Canaan, e la nascita del Messia in cui dovevano esser benedette tutte le nazioni della Terra. Tutte queste tre parti passarono unite da Abramo ad Isacco, da Isacco a Giacobbe. Giacobbe fa passare queste tre parti unite al solo Giuda « poichè la promessa della *semenza be-*
» *nedetta* non poteva esser divisa, un uomo non po-
» teva discendere, che da una Tribù; ed un figlio
» non poteva nascere che da un solo Padre: per con-
» seguenza questa parte della benedizione di Giacob-
» be passò tutta intera alla Tribù di Giuda. Tutte le
» altre Tribù hanno la loro benedizione particolare
» assegnata su la Terra promessa. »

I figliuoli di Giacobbe, continua Sherlock, vissero con lui semplicemente come membri della sua famiglia fino all'arrivo di questo Patriarca in Egitto. Così continuarono per altri 17 anni finchè egli visse in Egitto. Quando Giacobbe vide approssimare il suo fine, egli chiamò tutta la sua famiglia, per regolare la forma di Governo, che doveva aver luogo dopo la sua morte, e sussistere per tutto il tempo, in cui la sua posterità rimarrebbe in possesso del paese di Canaan. La divisione degl' Israeliti in dodici Tribù, e di cui ciascuna aveva i suoi capi, ed i suoi Governatori, dee ascriversi a Giacobbe.

Nel capitolo 49 del sacro Genesi, segue Sherlock, Giacobbe parla a' suoi figli come a tanti rappresentanti di popoli distinti. In effetto nel verso 16 si dice: *Dan judicabit populum suum, sicut et alia Tribus in Israël.* E nel verso 28 dopo le profezie relative a' 12 figliuoli di Giacobbe si dice: *Omnes h i in Tribus Israel*

duodecim. « Tutto il popolo d'Israele non era mica
» il popolo di *Dan*: sarebbe per conseguenza, assur-
» do, che alcuna spezie di autorità fosse stata data a
» Dan, o a qualcuno de'suoi discendenti su tutta la
» Casa di Giacobbe. Queste parole non racchiudono
» alcun privilegio particolare a Dan. Egli doveva giu-
» dicare il suo proprio popolo, ma come? Come una
» delle altre Tribù d'Israello. È da ciò evidente che
» ciascuna Tribù aveva i suoi proprj giudici, e che
» ciascun principe o capo di Tribù giudicava il suo
» proprio popolo. Tutte le Tribù, in conseguenza,
» avevano uno *Scettro* ed un *Legislatore*, come la
» Tribù di Giuda.

» Queste Tribù formavano tanti popoli distinti: o
» nello stile del Genesi tante nazioni indipendenti le
» une dalle altre, e sommesse a de'Governatori e a
» de'Giudici presi fra esse stesse, ma confederate
» per la loro comune difesa e pel mantenimento della
» legge, che doveva esser data a tutte egualmente.

» Egli sembra che questo potere residente ne'capi
» delle Tribù sia cominciato subito dopo la morte di
» Giacobbe. Il governo nelle diverse Tribù non era
» monarchico, ma aristocratico. »

Pel vocabolo *Scettro* il Teologo citato intende questa stessa Autorità, e questo potere di governare, che Giacobbe stabilì allora nella casa di Giuda, ed in tutte le altre Tribù. Egli profetizzò, che le altre Tribù, prima della venuta del Messia, avrebbero perduto l'autorità ed il potere di cui parliamo; ma che la Tribù di Giuda l'avrebbe conservato sino a questa venuta. La promessa fatta a Giuda, *che lo scettro non gli sarebbe tolto*, importa che gli scettri delle altre, loro sarebbero tolti, ma che quello di Giuda sussisterebbe per più lungo tempo di quello de'suoi fratelli. Il nome di Giuda non significa in questo capitolo 49 del Genesi ciò che significò nel seguito de'tempi: cioè non significa tutto il popolo disceso da Giacobbe, ma la sola Tribù di Giuda.

Dopo la morte di Giacobbe vi era un governo stabilito in ciascuna Tribù per la sua condotta particolare, ed i Capi della Tribù amministravano congiuntamente, e di un comune consenso gli affari di tutto il popolo in generale.

Da questo tempo sino alla cattività di Babilonia non vi è alcun motivo di sospettare, che la Tribù di Giuda abbia mancato di Governatori e di capi del suo proprio corpo. Il potere de'capi della Tribù fu esistente eziandio sotto il governo de'Re di Giuda e d'Israello, ed esso era sì considerabile, che non si faceva alcuna cosa importante, senza il loro avviso ed il loro consenso: ***Hi Tribum Principes Reipublicae Hebraicae erant magistratus et capita; et totius populi magistratus, sive Judex esset, sive Rex, aderant; et cum illo sedentes partim consilia inibant, partim jus reddebant. Quin etiam simul cum summo Reipublicae capite, judice, aut Rege, se obligabant, si quid esset jurejurando publico sanciendum.*** (Menoch. de Repub. Heb. 1. lib. c. 6).

Le dieci Tribù, che componevano il Regno d'Israello, furono trasportate in cattività da Salmanassar Re di Ninive, circa 700 anni avanti G. C.; e sin da quel tempo cessarono di esser Tribù, e non poterono giammai ristabilirsi, nè formare un popolo distinto. Ed a questa epoca cominciò ad adempirsi la Profezia di Giacobbe, riguardo alla continuazione dello Scettro di Giuda, dopo di essere stato tolto quello delle altre Tribù.

La cattività di Babilonia sotto Nabucodonosor non fu pel Regno di Giuda, che una punizione di 70 anni. I Giudei vissero in Babilonia come un popolo separato: eglino avevano i loro proprj ***Governatori*** ed i loro ***Anziani***: eglino ordinavano i giorni di festa e di digiuno, ed eglino regolavano da sè stessi tutti gli affari particolari tanto civili che ecclesiastici. Da ciò segue, ***che lo scettro, durante la cattività di Babilonia, non fu tolto dalla Tribù di Giuda.***

Nel capo 1. del primo libro di Esdra (v. 5) si fa menzione *de'Capi delle famiglie di Giuda e di Beniamin, dei Sacerdoti, e de' Leviti.* E nei capitoli secondo (v. 63) e terzo (v. 12) si fa menzione pure *de'Principi e dei Capi del popolo.*

Egli è vero, che dopo la cattività di Babilonia, questo popolo non fu più tanto libero quanto lo era stato per lo innanzi: esso passò successivamente sotto la dominazione de'Persiani, de'Greci e de'Romani, sino all' ultima sua ruina; ma intanto esso visse sempre come una nazione distinta, governato dalla sua propria legge. L'autorità che i Re di Persia e gli altri esercitarono su i Giudei, non distrusse il Governo di *Giuda*; questo governo sussistè all'ombra stessa di questa Autorità. Sebbene i Principi Maccabei fossero della Tribù di Levi, non perciò sotto i Maccabei cessò lo scettro di Giuda.

Gli ambasciatori inviati da Gerusalemme a Roma, per sollecitare un'alleanza colla Repubblica Romana, parlarono a nome *di Giuda Maccabeo, de'suoi fratelli, e del Popolo de'Giudei.* (I Maccab. VIII. 20): Il Trattato che fu concluso a loro sollecitazione porta il titolo di *Alleanza col popolo de'Giudei* (96. v. 30). Quando questo popolo fece in seguito una lega co'Lacedemoni, la lettera che esso diresse loro in questa occasione cominciava così: « Ionathan sommo sacerdote, e gli » Anziani della Nazione, ed i Sacerdoti ed il resto » del popolo de' Giudei ». (C. XII. v. 6.) Veggasi Sherlock dissertazione terza nell'opera citata.

Riguardo al tempo preciso in cui fu adempiuto l'Oracolo di Giacobbe, io credo di dovermi uniformare al parere del Sig. Prideaux. « Quando Coponio fu fatto » Procuratore della Giudea, allora lo scettro cominciò » veramente a partirsi da Giuda, e il legislatore d'infra » i suoi piedi; imperocchè loro fu tolto il potere d'in- » fliggere pene capitali. (Joann. XVIII. 31.) e fu dato » ad un Governatore straniero: e la Giustizia non fu

» amministrata secondo le loro leggi, ma secondo le
» leggi Romane. Questo tempo coincide con quello in
» cui G. C. dell'età di 12 anni comparve nel Tempio
» in qualità di profeta; finalmente nella distruzione
» di Gerusalemme, 62 anni dopo, fu interamente
» abolito lo scettro, e la Profezia ebbe il suo per-
» fetto adempimento. Fin allora vi erano tuttavia al-
» cune reliquie di possanza in Giuda. Aveva ancora
» il suo Sinedrio, o il suo Grande Consiglio: aveva il
» suo Sovrano sacerdote; ambedue conservavano an-
» córa qualche ombra, o qualche apparenza di auto-
» rità; ed i Romani nell'amministrazione della Giu-
» stizia, avevano qualche riguardo all'antica legge
» del Paese. Ma dopo la distruzione di Gerusalemme
» e del suo Tempio, per opera di Tito, tutto questo
» fu interamente abolito; non vi fu più scettro; non
» vi fu più legislatore. In 1700 anni in circa, che
» sono scorsi dopo la rovina della Repubblica Giu-
» daica, quantunque vi sieno stati degli Ebrei in
» gran numero in quasi tutt'i paesi del mondo, non
» hanno mai potuto riunirsi in un corpo, nè nel loro
» paese, nè in verun altro; nè trovar luogo, ove ab-
» biano potuto rimettere in piedi l'antica loro forma
» di Governo, secondo le loro leggi (lib. XVII della
» storia de'Giudei). »

§. 50. Io ho provato sinora la verità e divinità del Cristianesimo dalla sola verità di quella parte del Vecchio Testamento, che fu scritta da Mosè cioè dal Pentateuco. Ma lo spirito di profezia non si estinse in Mosè. Si contano 16 Profeti presso gli Ebrei: Isaia, Geremia, Ezechiello, Daniello, Osea, Baruch, Gioele, Amos, Abdias, Giona, Naum, Habacuc, Aggeo, Sofonia, Zaccaria, Malachia. I primi quattro son chiamati *Profeti maggiori*, perchè eglino han lasciato un maggior numero di scritti, e per una ragione contraria gli altri dodici son chiamati *Profeti minori*. Tutto il Popolo Ebreo riconosce la divina missione ed inspi-

razione di questi Profeti. Da un'altra parte ella è giustificata da tutta la storia del genere umano. Isaia, per cagion di esempio, predice la venuta, e la nascita di Ciro, cento anni avanti la nascita di questo Principe. Vi sono diversi profeti i quali annunciano la prossima invasione dei Babilonesi. Geremia predice, che essa non durerà più di 70 anni. Daniele annuncia le rivoluzioni degl'Imperi ec. (1).

Ora vi sono dell'evidenti profezie riguardanti il nostro Salvatore Gesù Cristo. Io parlerò brevemente di alcune.

Verso il fine de'settanta anni segnati dalle profezie di Geremia per la durata della schiavitù di Babilonia, Daniele domandò a Dio con lagrime l'adempimento di questa predizione: Iddio mandò l'angiolo Gabriele il quale gli parlò nel modo seguente: « Sono state » fissate settanta settimane pel popolo tuo, e per la » tua Città santa affinchè la prevaricazione sia tolta » ed abbia fine il peccato, e sia cancellata l'iniquità, » e venga la giustizia sempiterna, ed abbia adempi- » mento la visione e la profezia e riceva l'unzione » il Santo de' Santi. Sappi adunque e nota attenta- » mente: da quando uscirà l'editto per la riedifica- » zione di Gerusalemme fino al Cristo principe vi » saranno sette settimane, e sessantadue settimane: » e saran di nuovo edificate le piazze, e le muraglie » in tempo d'angustia. E dopo sessantadue settimane

(1) Tutte le profezie ed i salmi, a confessione degli antichi rabbini, parlano del Messia. Alcuni de' cantici sublimi del re profeta, e soprattutto Isaia espongono sì chiaramente e minutamente tutte le circostanze della vita del Cristo, che sembrerebbero scritte dopo il fatto, se tanti e tanti monumenti storici, e la critica più severa non dimostrassero essere scritte molti anni avanti. La passione poi dell'Uomo-Dio da David e Isaia è esposta con tutte le più minute particolarità. (Vedi Discorso di Bossuet sulla storia universale).

» il Cristo sarà ucciso, e non sarà più suo il popolo » che lo rinnegherà. E la Città e il Santuario saran » distrutti da un popolo con un condottiero che verrà, » e la sua fine sarà la devastazione, e dopo che la » guerra avrà fine, sarà la desolazione stabilita. Ei » confermerà il Testamento con molti in una setti» mana, e alla metà della settimana verran meno le » ostie, e i sacrifizj, e sarà nel Tempio l'abbomina» zione della desolazione, e la desolazione durerà sino » alla consumazione e sino al fine. (C. IX. v. 24, » 25, 26, 27) » (1).

(1) Mi piace riportare un lungo brano di *Rosselly* tolto dalla sua bell' opera *Cristo al cospetto del secolo*, dal qual brano vedesi chiaramente che i profeti erano ispirati da Dio.

Profezia intorno gli Arabi.

Cominciamo da Moisè, l'antichissimo e l'eruditissimo degli storici: egli ci descrive una schiava fuggente dalla padrona che castigolla: inoltrasi dessa nel deserto di Sur, quando le appare un angiolo che le intima di redire al tetto fuggito, e di umiliarsi sotto la mano di cui è suddita, annunziandole che partorirà un figlio il quale avrà nome Ismaele.

» Sarà, così egli dice, *un uomo libero e selvaggio*: contro tutti sarà armata la sua mano, e quella di tutti contro lui: *accamperà le sue tende sott' occhio de' suoi fratelli.* » (*Genesi*, *cap.* XVI, *v.* 12).

Vedete i fieri discendenti d'Ismaele, feroci e indomiti, armati in guerra contro tutti, e tutti armati contro essi; e pure niuno giunse a sottometterne l'indipendenza. Sesostri, il signor dei re, nulla operò contro di loro. — (*Diodoro Siculo, lib. I. pag.* 55. *lib. II. pag.* 92). — L' Etiope Zara non li trasse in ischiavitù (*Paralipomeni*, *cap. XIV*, *v.* 9.) — Scheschonk non gli ebbe fra i popoli costituenti i suoi eserciti. — Non riconobbero signore nè sotto i Persiani, nè sotto Ciro vincitore delle nazioni. — Il loro patrimonio non divenne dote di qualche satrapia. « Il figlio d'Istaspe fu proclamato re, e tutti i popoli dell'Asia al suo governo piegarono, eccetto gli Arabi ». La prima satrapia indicava tutti i paesi situati fra la città di Posideum, edificata nei monti della Cilicia e della Siria, e l' Egitto,

Essendo quest' oracolo di un gran peso per convincere gli Ebrei e gl'increduli, che non conoscono il nostro Redentore, è necessario lo spiegarlo e far conoscere la relazione che esso ha col nostro Salvatore.

meno i territorj arabici liberi d'ogni tributo. (*Erodoto, lib. I. cap. LXXXIII e XCI.*) Alessandro il grande, distrutta la persiana monarchia, e fino al Gange inoltrate le conquiste, determinò di sommettere gli Arabi, e la morte fermollo. (*Strabone, lib. XVI. Arriano*, 151.) I suoi successori non valsero ad effettuarne il presuntuoso progetto. Anche i Romani tentarono invano di soggiogarli; nè traligнarono dalla rozza e dispettosa indole sotto Saladino, Gengiskan, Tamerlano e Goffredo. Sono quasi quattro mille anni che la stirpe d'Ismaele vive nemica alla famiglia d'Isacco. L'Arabo conservossi *l'uomo libero e selvaggio;* attendato sul confine delle tre parti dell'antico mondo, *accampa i padiglioni sott'occhio di tutti i suoi fratelli*, legando ai figli in patrimonio il deserto, e le carovane.

Confrontiamo a cotesta predizione di perpetua indipendenza di una servitù senza termine, le parole dirette contro l'Egitto: sentite Ezechiele. « Il Signore ha detto: Faraone, la spada del re piomba su di te: quando avrò desolato l'Egitto, quando ne saranno disperse le ricchezze, e gli abitatori percossi, allora sapranno ch'io sono il Signore. Intuonerete questo lugubre canto, che sarà ripetuto dalle figlie delle nazioni. Tale è il lutto dell'Egitto e di tutto il suo popolo, dice il Signore tuo Dio. Il giorno quindici del quindicesimo anno parlommi ancora il Signore, e mi ha detto: Figlio dell'uomo, da' principio al canto del lutto per il popolo dell'Egitto. Precipitalo negli abissi della terra coi figli delle nazioni potenti, con quei che scendono nell'Inferno. In che, o popolo dell'Egitto, primeggi tu sovra gli altri? Scendi, dormi il tuo sonno cogli incirconcisi; periranno tutti di spada confusi coi morti. La spada passò in mano a'nemici. L'Egitto e il suo popolo senza numero precipiteranno nell'abisso. Dall'imo della tomba udirassi la voce dei forti, degli incirconcisi, che vennero precipitati coi loro confederati, e e dormiranno dalla spada trafitti. Là è Assur, circondato dai sepolcri del suo popolo. Essi perirono di fil di spada, rotolarono nell'imo dell'abisso con quelli che diffuso avevano lo sgomento nella terra dei vivi. Là sono Elam e il suo popolo coi loro sepolcri. Là v'è l'Idumea. Qui sono i principi dell'Aquilone, e quei conquistatori che dormono indistinti colle

Conviene dunque 1. osservare, che questa Profezia riguarda direttamente e particolarmente gli Ebrei: 2. che gli avvenimenti i quali si predicono sono i se-

loro vittime. La loro vergogna calò con essi nell'abisso. Faraone li vide con tutto il suo esercito. Io diffusi il mio terrore fra i vivi, e Faraone addormentossi fra gl' incirconcisi, con quei che la spada uccise, egli e la moltitudine del suo popolo, disse l'Eterno, il Signore. (*Ezechielle XXXII. v. 11. 32*). Io do il paese d'Egitto a Nabucodonosor di Babilonia. Ne avrà tutto il popolo, farallo sua preda, e divideranne le spoglie: così l'esercito di lui avrà il suo stipendio. Ecco che dice il Signore: Io annichilerò quella moltitudine d'uomini nell'Egitto sotto la mano di Nabucodonosor re di Babilonia; chiamerò lui e il suo popolo, dessi i potentissimi fra le nazioni, a desolare l'Egitto: verranno ad assalirlo colla spada imbrandita, e gremiranno la terra di cadaveri. Inariderà il letto de' suoi canali, e daronne le campagne preda a' più empj fra gli uomini. Ecco quanto dice il Signore Iddio: nell'avvenire non vi saranno principi nel paese d'Egitto. (*Ezechielle XXIX, 9, XXX, 12 e 13*).

Tutte queste minacce sortirano precisamente il loro effetto. Chi avrebbe mai creduto che questa valle altera, nutrice dei popoli, un dì darebbe a stento la sussistenza agl' infelici suoi abitatori? Che l'Egitto depositario delle scienze, educatore delle nazioni, spodestato per sempre d'un re indigeno, piegherebbe eternamente la fronte allo scettro dello straniero? Giusta la parola dell' Altissimo, l'Egitto soggiogato da Nabucodonosor, capo babilone, invaso poi sotto Cambise, fu preda ancora del conquistatore macedone. — Lo padroneggiarono i Greci. — Lo gravarono i Romani. — Lo denudarono i Saraceni. — Soggiacque al bastone ottomano. — I Mammalucchi, inesorabili alla vecchiaja di lui, ne esaurirono brutalmente le quasi sterili fonti: sì, la profezia crudelmente avverossi. Io inariderò il letto dei suoi canali, e daronne le campagne ai più empj degli uomini. Delle sette imboccature del Nilo cinque furono inabissate o interrate; le altre due dalle arene imbarazzate formano il Boghaz, baluardo assai periglioso alla navigazione. Che sono i tanti celebrati canali? Il lago di Meride, serbatojo destinato a supplire le onde del Nilo negli anni di siccità, a che serve? Leggete la testimonianza degli increduli dell' Istituto d'Egitto, ciechi volontarj che sdegnosi negano le profezie, mentre ce ne offrono la prova del compimento. « La negligenza nella manutenzione dei canali rapì all'agricoltura la metà delle terre coltivabili, che

guenti; il ritorno degli Ebrei in Gerusalemme, la riedificazione del Tempio, quella della Città, la venuta del Cristo cioè del Messia, la sua morte datagli

disertate vennero poco a poco, coperte di sabbia in modo che la parte occidentale del Fayoum (Arsinoite) oggi è mutata in vera solitudine; nè il lago è più atto alle irrigazioni, chè il suolo del Fayoum si alzò come quello di tutto l'Egitto. (*Descrizione dell'Egitto sul lago Meride. V. l'erudita dissert. di Jomard*) ». Eccovi il paese di cui Strabone diceva: « Questa prefettura ogni altra avanza in vita, fecondità e coltivazione, e sola produce la vite, le rose, l'olivo ecc. » (*Strabone, geografia lib. XVII, pag.* 809). « In avvenire non saravvi principe nel paese di Egitto » dice il profeta. In fatto colla morte di Nectanebo, ultimo re dell'egizia stirpe, tre secoli e mezzo prima dell'Era nostra, ebbe principio il compimento della predizione, e già da due mille anni continua al cospetto della storia. « Non si può immaginare, dice Gibbon, costituzione più assurda e più ingiusta di quella che danna i naturali d'un paese a perpetua schiavitù, sotto il dispotico dominio d'estranei e di schiavi. I Sultani più illustri della dinastia Baharite e Borghite furono scelti nelle orde tartare e circasse, e i ventiquattro Bey o capi militari ebbero sempre a successori non i figli, ma i servi (*Decadenza dell' Impero Romano, tom. I. pagina* 109 *e* 110) ». — « È questo, osserva l' incredulo Volney, lo stato dell' Egitto, che, tolto già da ventitre secoli a' suoi naturali signori, vide sostituirsi successivamente a suoi padroni i Persi, i Macedoni, i Romani, i Greci, gli Arabi, i Giorgiani e per ultima quella razza di Tartari conosciuta sotto il nome di Turchi Ottomani (*Viaggio nella Siria e nell'Egitto, tom. I. cap. VI*) ». Due altri dominatori umiliarono ancora l'Egitto: primo il Capitano francese, la cui gloria cammina cogli uomini, la cui memoria siede sul vertice delle Piramidi. Nelle notti stellate i cavalieri del Nilo novellano delle meraviglie di lui, e i loro corridori si rimpennano nitrendo a quel nome. L'altro è Mehemed Alì, altero satrapa, che nelle vene ha l' asiatico sangue, nell' anima la vigoria europea, che snerva il decrepito suo alito per riaccendere la face ineluttabilmente morta dell'egizia civiltà.

Profezie sull' Idumea.

« La mia spada inebbriossi di sangue: dall'alto de'cieli piomberà sull' Idumea e sul popolo, che sarà monumento di mia

dal popolo Ebreo che nega di ricevere il venuto Messia, la riprovazione, in conseguenza degli Ebrei, e la vocazione de'Gentili: 3. che le settimane di cui si parla

giustizia. La sua desolazione vivrà di stirpe in stirpe, e nessuno vi moverà il passo per tutta la catena dell'età. Sarà lasciata al pellicano e al riccio marino, diverrà covile de' corvi e de'gufi. Dio spiegò sovr'essa la corda per atterarla, e la squadra ne pareggerà le rovine. Là non vi sarà più nè principe, nè regno: i suoi capi saran tutti annichilati. Le spine e le ortiche ne vestiranno i palagi: i rovi cresceranno nelle fortezze; là i serpenti strisceranno; là sarà il fischio della piombina (aquila di mare). Gli avvoltoj e le jene s'interrogheranno colle loro grida; gli augelli notturni là s'accovaccieranno, e pacifici. Il riccio vi scaverà la terra, vi ciberà i nati, che cresceranno all'ombra del suo antro: a torme vi si raunerano i nibbj (*Isaia cap. XXXIV, v.* 5, 12, 13, 14, 15). — Sventura a questa regione! Geremia si leva raccapricciando.

« All'Idumea. Ecco che dice il Signor degli eserciti: fuggite, toglietevi ai nemici; calate negli abissi della terra, abitatori di Dedan, ch'io feci scendere sopra Esaù il dì della distruzione, il tempo del giudizio. . . . Perchè giurai a me stesso, dice il Signore, che Bosra sarà deserta, zimbello ai vilipendj e alla maledizione degli uomini, che tutte le sue città diverranno eterne solitudini. . . . Voi foste sedotti dall'insolenza e dall'orgoglio del vostro cuore, o abitatori degli antri delle rupi, che tentate salire il vertice dei monti, aveste pure inalzato il vostro nido, come quello dell'aquila, io ve ne strapperò egualmente. E l'Idumea sarà deserta, e chiunque ne attraverserà le terre abbrividerà di stupore, e patirà vedendone tutte le piaghe. Sarà atterrata come Sodoma, Gomorra e le propinque città, dice il Signore; nessuno più vi starà: nè vi avranno uomini per abitarla. (*Geremia, cap. XLIX, v.* 7, 8, 13, 16, 17, 18.) »

La florida Idumea è dannata ineluttabilmente: venne l'ora fatale. Malachia, ultimo profeta suscitato in Israele, leva anch'egli la mano contro Edom.

« Io conversi in solitudine le montagne di Esaù, e ne abbandonai l'eredità ai serpenti del deserto; e se Edom dice: Fummo dispersi, ma riedificheremo ancora, ecco come parla il Dio degli eserciti: Essi edificheranno, ed io distruggerò; il loro paese avrà nome terra d'empietà. (*Malachia, cap. I, v.* 3 *e* 4). »

Forse non v'ebbe compimento di profezia più evidentemente

sono settimane di anni. Vi erano presso gli Ebrei due sorte di settimane, settimane di giorni, e di anni. Quelle di giorni, erano come tra noi un giro di sette giorni,

dimostrato, come in questo paese, ch' ogni circostanza della predizione si è verificata dal fatto, confermata dalla storia, convalidata anche dagli increduli. — I pochi Idumei scampati dalla spada di Nabucodonosor procedettero lentamente nel mezzodì della Giudea, in modo che al ritorno dalla schiavitù gli Ebrei li trovarono possessori di quasi tutta la meridionale regione di Giuda da Ebron fino all'Arabia. La vivida loro prosperità suscitò la gelosia d' Israele, che ricordava le minaccie fatte a questo popolo: e allora per bocca di Malachia il Signore Iddio rispose: « lo conversi in solitudine le montagne di Esaù ec. » E in vero, sebbene inviolati da Antioco Epifane, che opprimeva i Giudei, non vennero mai a libertà, e ad aver principi o re della propria nazione; soggiacquero sempre ai re d'Egitto e di Siria, e finalmente, ad avveramento delle antiche profezie, furono sotto il dominio giudeo. — Più volte vennero battagliati e battuti da Giuda Macabeo; sommessi poi interamente da Ircano, che domatili, li forzò a ricevere la circoncisione, e stettero a lui sudditi fino alla rovina e alla dispersione del popolo ebreo. Gioseffo riferisce che nell' ultimo assedio di Gerusalemme accorsero armati alla difesa della città da essi reputata la metropoli di tutta la stirpe d' Abramo. (*Gioseffo, Ant. lib. XIII, cap. XVII. Guerra Giudaica, cap.* 6. *pag.* 877).

Ora sentiamo un viaggiatore cui già udimmo, Volney: « Questo paese, egli dice, non ebbe visita di nessun viaggiatore, eppure meritavane. Giusta quanto me ne dissero gli Arabi di Bahir e gli abitanti di Gaza, ec. . . . al sud-est del lago Asfaltide, in uno spazio di tre dì di viaggio, v' han più di trenta città rovinate, e interamente deserte; sen servono gli Arabi per recinto agli armenti, e più sovente le schivano per gli inmani scorpioni che vi formicolano. »

La vendetta del Signore ormeggiò questo paese d' un invilimento eterno. Qui v' ha il deserto e la desolazione, il pericolo e lo sgomento; il demonio meridiano beffando echeggia su ruine sconosciute, gavazza fra i rottami, talvolta rossi del sangue dello straniero e del pellegrino, ove i feroci figli di Esaù appiattano la preda, dividon le spoglie. Sventura a chi s inoltra nel paese maledetto: è tradito dal terreno ch' ei calpesta; l' orma impressa nell' arena del suo cammello attira sulle

il settimo de'quali era il giorno del Sabato, o di riposo, ed era consacrato al Signore. Le settimane poi di anni erano un giro di sette anni, il settimo de'quali

tracce di lui alcuni leopardi dalla faccia umana: nè vale esibir premio, nè supplicar pietà; che egli è sulla terra che « avrà nome terra d'empietà. » Ecco perchè i fanti e i cavalieri, i ricchi e i mendicanti girano da'suoi confini, come dal margine d'un cratere. — Ecco certamente perchè il profeta diceva: « i ruscelli di Edom muteransi in lava, in solfo la polve, e il terreno in ardente bitume ». — « Ecco il perchè, come riflette Volney, questo paese non venne da nessun viaggiatore visitato sebbene meritevolissimo ». — Alì Agà e i guerrieri Betlemiti, che scortavano Chateaubriand nel viaggio al mar Morto, negarono di accompagnarlo verso la parte che tocca i confini dell'Arabia Idumea, indispettivano degli indugj di lui, lo pressavano alla partenza, tementi sempre d'esser veduti e assaliti. — Sempre sfortunati o inutili riuscirono i tentativi d'internarsi in queste solitudini; e sebbene protetti da un capo di tribù assai temuto, e forti d'un corteo numeroso, i capitani Irby e Mangles giunti con molto stento a Petra, furono obbligati a indietreggiare, e gli esploratori più coraggiosi scontarono colla vita la generosa curiosità. Burckardt, in cui erano pari sapere e intrepidezza, assunse di visitare l'Idumea sotto araba veste; ma i banditi del deserto calarono sopra lui; fiaccatolo con barbara sevizia, lo depredarono, il denudarono intieramente, strappandogli anche i cenci fasciantigli i piedi feriti. Sì « il loro paese avrà nome terra d'empietà ».

Ogni avvenimento vaticinato avverossi perfettamente. Leone di La Borde nel suo viaggio conobbe in distanza le reliquie degli edifizj costrutti sui fianchi o sul vertice dei monti, scavati nelle rupi, di che aveano tanta presunzione i principi di Edom. Son piani di marmo o di granito sovrapposti arditamente a varj ordini di colonna; la gigantesca fisonomia abbaglia lo sguardo pel suo carattere di audacia e di baldanza, in modo che le splendide rovine di Palmira, i piloni e i propilei dell'Egitto immiseriscono con tutta la loro rinomanza alla vista di questo spettacolo: allora tu intendi dond'è la vivida energia dello stile profetico nel pingere quest'immagine, che nasce dalla realtà: le potenti vestigia parlano dell'arroganza di quegli uomini che reputavansi soprastare agli altri, perchè abitavano palazzi inespugnabili, signoreggiavano le valli, e credevansi troppo alto postati, perchè la mano del Signore potesse toccarli: la muta

era chiamato l'*anno sabatico*, o di riposo: perciò Iddio aveva ordinato, che ogni settimo anno si facesse riposar la terra.

testimonianza dei ruderi commenta le seguenti minaccie: « La vostra insolenza e l'orgoglio del vostro cuore vi ridussero, o abitatori degli scavi delle rupi, che tentate salire fino all'erta dei monti; ma aveste pur messo il vostro nido alto come quello dell'aquila, io ve ne strapperò egualmente, dice il Signore. » In fatto l'area dalla balda stirpe d'Esaù stabilita sui dirupi dei monti è vuota, desolata; gli abitatori ne vennero cacciati, e vi si accovacciano l'avoltojo, e la piombina; nè rumore umano gli sturberà.

I Nomadi della regione, oltre i loro strumenti d'assassinio e di carneficina, ne hanno un mirabile fattosi parte del costume: son mollette destinate a strappar le punte delle spine e il pungente delle ortiche comunissime in coteste parti.

Ne' suoi edifizj si faranno adulte le spine e le ortiche; i cardi spunteranno nelle sue fortezze ». (*Isaia cap. XXXIV, v.* 13.)

All'incomodo degli alberi a punte aggiungete il pericolo de' serpenti velenosi: il dottor Shaw vi distingue un'immensa quantità di vipere. « Essa sarà il covacciuolo dei serpenti, e la pastura degli struzzi ». (*Isaia XXXIV*, 13.)

I leoni e i leoncini ruggirono nell'Idumea accumulati agli altri animali. « Il voler dio Dio li raunò ». (*Isaia, cap. XXXIV, v.* 16.) Onde disturbare i Saraceni, l'imperatore Decio fece tradurre dall'Africa sulle frontiere « dalla terra d'empietà » alcune belve, affinchè moltiplicate l'infestassero.

Così colla mano dell'uomo l'Altissimo effettuò il castigo emanato contro l'uomo; se, neglette le irrecusabili esposte prove, l'ostinatezza incredula peritasse tuttavia sul carattere divino di codesta predizione, oda l'ammonizione soprannaturale, che, finendo, il profeta ai secoli intima, e impari a meditarla.

« Frugate con diligenza nel libro del Signore, e leggete. Troverete che nulla mancherà di quel che io annunzio; non sarà vana nessuna delle mie parole, perchè quanto emanò delle mie labbra, EGLI inspirolle! » (*Isaia, cap. CXXIV, v.* 16.)

Parole contro Tiro.

Parli l'autore delle *Ruine:*

« La possanza di Tiro sul Mediterraneo e nell'occidente è notissima; Cartagine, Utica e Cadice ne sono celebrati monu-

Da ciò segue che tutti gli avvenimenti predetti accader dovevano nello spazio di 70 settimane di anni cioè nello spazio di 490 anni dopo la pubblicazione

menti. È noto ch'ella stendeva il suo dominio fino nell'Oceano e al nord oltre l'Inghilterra, e al sud oltre le Canarie: i suoi rapporti coll'Oriente meno conosciuti erano però grandissimi; le isole di Tiro, e d'Arado (adesso Barchiu) nel golfo Persico; le città di Pharan e di Oppidum Phœnicum sul mar Rosso, già rovinate al tempo de' Greci, sono prova che i Tiri frequentarono anticamente i paraggi dell'Arabia e del mare indiano; ma v'è un *frammento storico* che su ciò racchiude frammenti preziosissimi, perchè ci presenta nei secoli remoti un quadro di movimenti analoghi a quel che accade a' dì nostri (*Volney, viaggio nella Siria e nell'Egitto, tom. II. pag.* 103 *e* 106) ».

Ecco il *frammento storico.* « La parola del Signore fummi rivelata: Figli dell'uomo, emettete funerei gemiti sull'eccidio di Tiro. E direte a Tiro che sul lido de'mari, le cui flotte approdano in isole lontane, il Signore parlò: Tiro, tu dici nel tuo cuore: io sono splendida di beltà, e il mio impero si stende oltre i mari. Quei che inalzarono le tue mura si compiacquero nell'imbellirti. Le tue navi son costrutte d'abeti di Sanir, dei cedri del Libano le tue antenne; dei pioppi di Basan i tuoi remi; la tua ciurma posa sul bosso di Cipro fregiato d'avorio; il lino d'Egitto t'intesse le vele e i padiglioni; le tue vesti sono tinte del giacinto e della porpora dell'Ellesponto. Arouad e Sidone ti danno i rematori; i tuoi savj, o Tiro, diventarono i tuoi nocchieri; Djabal ti diede gl'ingegneri, tutti i marinai, tutti i vascelli del mare servono al tuo commercio, e nelle tue armate tu vedi il Persiano, il Lidio e l'Egiziano; appesero alle tue mura le corazze e gli scudi, magnifico ornamento. I figli d'Arouad rascntano i tuoi valli, e i Djemedei sono a custodia delle torri, ove luccicano le loro faretre; tutti i paesi della terra fanno ressa ad ingrandire lo splendore che ti circonda. Tarso inzeppa i tuoi mercati d'argento, di ferro, di stagno e di piombo; l'Jonia, Tubal e Mosoch ti adducono gli schiavi e i vasi di bronzo; l'Armenia i muli, i cavalli e i cavalieri; l'Arabo di Dedan trasporta le tue merci; numerose isole fanno cambio con te di avorio e di ebano: l'Arameo riceve le tue manifatture, e ti dà in cambio il rubino, la porpora, gli arazzi, il lino, il corallo e l'jaspide; Giuda e Israel ti portano il frumento, il balsamo, la mirra, il miele, la resina, l'olio, e Damasco il vino di Nelbaun e le abbarbaglianti lane;

dell'editto; si dice inoltre, che il tempo, che doveva scorrere dalla pubblicazione dell'editto sino alla manifestazione ed al principio del ministero del Messia do-

Dac, Javan e Meuzal ti vendono il ferro polito. la cannella, l'aromatica canna, e Dedano i ricchi tappeti; gli abitatori del deserto e i principi di Chedar ti offrono gli agnelli, e i caprioli in cambio delle tue merci; gli Arabi dell' Yemen ti fanno ricca dei loro aromati, delle pietre preziose e dell'oro; gli abitatori di Haran, di Kalanè e di Adana, che mercanteggiano per l' Arabo di Cheba, spiegano sulle tue piazze i veli, i preziosi mantelli; l' argento, le antenne i cordami e i cedri; le navi di Tarso viaggiano per te sul mare.

« O Tiro! superba di tanta gloria e di tanta ricchezza, i tuoi navigatori approdarono a tutti i lidi: ecco che i fiotti del mare ti si levano contro; un vento impetuoso ti precipiterà in mezzo all' abisso. Nel dì dell'eccidio le tue ricchezze, il tuo commercio, i tuoi mercanti, i tuoi marinai, i tuoi nocchieri, i tuoi militi, e quel popolo immenso che s'accalca nelle tue adunanze, con te cadranno. Allo strepito di tue grida, lo sgomento sarà nelle tue ciurme; tutti quei che palleggiano il remo, sbarcheranno dalle navi. I fieri conquistatori dei mari sederanno collo sguardo fiso a terra; gemeranno per te, ululeranno nella loro ambascia, spargeranno di cenere il capo e rotoleranno nella polvere; raderanno la capellatura, indosseranno la gramaglia, e nell' amarezza del loro affanno cogli occhi lagrimanti faranno echeggiare lamentose grida per te, dicendo: Chi fu simile a Tiro, ora muta in mezzo alle acque? Le sue navi staccavansi dai porti per alimentare le nazioni, e il suo commercio aveva arricchito i re della terra, ed ecco che Tiro, le sue ricchezze e l' immenso suo popolo furono inabissati in fondo al mare; le isole stettero nella orripilazione, i capelli dei loro re si dirizzarono per isgomento irti sul capo, e i navigatori stranieri insultarono alle sue rovine. Tu diffondevi un tempo il terrore, ora nol desterai mai più ».

« Le rivoluzioni del destino, dice Volney, o piuttosto la barbarie de'Greci del Basso Impero e de'Mussulmani, diedero compimento all'*oracolo* Invece della circolazione antica tanto estesa e attiva, Sour (o Tsour, o Tour, o Tiro), fatta miserrimo villaggio, ha, unico suo commercio, l' esportazione d'alcuni sacchi di granaglia, di cotone e di lana, ed unico commerciante un agente greco al soldo dei Francesi di Said, che appena lucra quanto basta a far vivere la famiglia (*Viaggio nella Siria*

veva essere di 69 settimane di anni, cioè 483; e che dopo queste 69 settimane, nella metà della settantesima settimana sarebbe il Cristo messo a morte; che

e nell' Egitto, tom. II, pag. 109.) ». Al cospetto di fatti di tanta potenza dimostrativa Volney fa l'inavvertita confessione che l'*oracolo* ebbe *compimento;* ma l'incredulo negando a Dio il diritto d'intervenire nelle umane vicende, stretto a dichiarare la profezia avverata, ne attribuisce la causa alle rivoluzioni del destino. Il destino! chi è questa autorità arcana, codesta inesorabile possanza ed eterna, che si attua alla parola d'un uomo? La parola *destino* non involverebbe quella di Provvidenza?

« Io passai parte della notte, dice Chateaubriand, contemplando quel mare di Tiro, detto dalla Scrittura il gran Mare, veleggiato dalle flotte del re profeta, in cerca dei cedri del Libano e della porpora di Sidone; quel mare ove Leviatan segna le sue orme come abissi; quel mare cui Dio fissò limiti e porta; quel mare costernato che vide Dio e fuggì; non era nè l'oceano del Canadà, nè le ridenti onde della Grecia. Al mezzodì svolvevasi l'Egitto, ove Dio era entrato su lieve nube per inaridire i canali del Nilo e spodestare gli idoli; al nord ergeasi quella regina delle città, i cui mercatanti eran principi. Ululate, o navi del mare, che la vostra farza è sperduta. . . La città delle vanità è prostrata; tutte le case ne sono sbarrate, e niuno v'entra. . . I pochi qui rimasti saranno quasi olive sull'albero dopo la raccolta; quasi uva sui tralci penzolante dopo la vendemmia. . . Era poco ancora, che il mare da me contemplato bagnava a destra i monti di Galilea, e a sinistra la pianura di Ascalona: in quelli io leggeva le tradizioni della vita patriarcale e del natale del Salvatore, in questa le memorie delle Crociate e le ombre degli eroi di Gerusalemme ».

Tutta la popolazione di Tiro componesi di cinquanta o sessanta miserabili famiglie, che vivono ignote della coltivazione di poco grano e di poca pesca; le case da esse occupate non sono, come a' tempi di Strabone, edifizj a tre o quattro piani, ma luride capanne vicine a dissolversi (*stato politico della Siria, tom. II, pag.* 98). Non è molto tempo che due letterati francesi, meditando sull'arena deserta e sui ruderi della regina dei mari, vennero assaliti dalle memorie della magnificenza di Tiro; parea loro udir nuovamente le minaccie di Ezechiele: « Essi distruggeranno le mura di Tiro, ne atterreranno le torri, ne spazzerò fino la polvere, e farolla come pietro lucente

il suo popolo sarebbe riprovato, ed un altro patto avrebbe luogo con un altro popolo. Ora tutto ciò si è già verificato da gran tempo. Sono già scorsi 490 anni;

e nuda ». — « In mezzo al mare ella sarà ripostiglio per asciugarvi le reti ». Alcuni pescatori nell' istante medesimo spiegavano l' umide reti sulla pietra luccute e nuda, e i due viaggiatori conobbero la realtà della profetica visione, e la predizione intera ai loro occhi rivelossi in tutta la sublime sua amarezza.

Profezie intorno Babilonia.

Il Profeta — « Io vedo uscir del deserto alcuni eserciti che s' inoltrano contro Babilonia, come i turbini lanciati dal vento d' Affrica. Mi fu data una visione spaventosa. L' empio continua operando con empietà, il devastatore prosegue devastando Sali dunque, o persiano, contro Babilonia. Medo, da' principio all'assalto: io determinai di far tacere il gemito degli oppressi ».

Baldassarre — « Le mie viscere sono investite d' angoscia, io mi sento internamente straziato come donna nel parto. Quel che ascolto spaventato, quel che vedo terrore m' incute. — Il mio cuore è prostrato, il mio spirito è tristo di sgomento e di tenebre. Codesta Babilonia, mia delizia, mi si fa oggetto di terrore.

I cortigiani — « Imbandisci la mensa, o re! continua il festino. Guarda da una vendetta ciò che succede nel campo nemico, onde tu possa darti fidante alle tue gioje ».

Il Profeta — « Levati, o principe, arma lo scudo; pensa alla difesa, non alle voluttà; perchè ecco che mi disse il Signore: Va', apposta una sentinella che ti annunzi quel che vedrà.

« E la sentinella vide un carro condotto da due cavalieri l' uno sur un asino, l' altro sovra un cammello, e li mirò con molta attenzione, e conosciuto che i due uomini erano Dario e Ciro, condottieri degli eserciti contro Babilonia, gridò come lione; io fo sentinella per il Signore, e vi sto quanto è lungo il dì. Io fo la scolta, e vi passo le notti intere.

« Appressatisi i due uomini condottieri del carro, udii voce che mi disse: Babilonia è caduta, e le immagini tutte de' suoi dei furono spezzate contro terra (*Isaia cap. XXI, v. 1, 2, 3, 9*) ».

Finita la missione d' Isaia, quella di Geremia ha principio: questi svilupperà l' idea della rovina e mostrerà mediante quai mezzi compier si deve. Sono particolarità interessanti sotto il

giacchè sono più di 2000 anni che la Città di Gerusalemme è stata per la seconda volta fabbricata dopo il ritorno dalla schiavitù di Babilonia. Il popolo giu-

rapporto storico, e il lettore ci perdonerà quindi un' altra citazione.

« Vedo un popolo che vien dall' Aquilone, una terribile nazione; e re potenti sorgono dagli ultimi confini della terra. Imbracciano l' arco e lo scudo, son crudeli e senza misericordia. Il fragore dei loro eserciti è quello del mare; montano sopra i loro cavalli e ti vengono contro, figlia di Babilonia, come guerriero parato alla pugna. Il re di Babilonia seppe la loro rinomanza, e le sue mani illanguidirono ignave, e il timore rimescolonne le viscere. Il nemico s' avanza come lione che dibosca dalle superbe rive del Giordano innoltrandosi contro ricinto afforzato. Io lo sguinzaglierò d' improvviso su Babilonia. Acuite le frecce, empite le faretre; il Signore suscitò (contro voi, o Babilonesi!) il coraggio del re dei Medi. Ei decise di sperdere Babilonia, che il tempo della divina vendetta è venuto. . . Per te dunque, che stanzii sulle grandi acque (dell'Eufrate), per te rigurgitante di tesori, la fine è venuta, per te giunse l'ultima distruzione. O Babilonia! tu sei il martello con cui spezzerò le armi de' miei nemici; colla tua mano dissolverò le nazioni, struggerò i regni. . . poi il pastore e il suo gregge, l' agricoltore e i buoi da lui guidati, i capi e i magistrati. E dopo questo riverserò su Babilonia e su tutti gli abitatori della Caldea il male, che fecero in Sionne al cospetto degli uomini, dice il Signore. Inalberate il vessillo sulla terra, suonate la tromba fra i popoli, aizzate contro lei le nazioni, contro lei invitate i re di Ararat, di Menni e di Ascenez; contro lei convocate Jasfar, e conducete lontano i suoi corsieri irsuti come bruchi. I prodi di Babilonia lasciarono la pugna; stettero nelle piazze di guerra. Ogni loro vigoria è annientata; son femminette: arse le case, vinti, rotti i loro baluardi. I corrieri precederanno i corrieri, i messaggieri i messaggieri per annunziare al re di Babilonia che la sua città fu presa dal basso all' alto; che il nemico s' impadronì de' guadi del fiume, che appiccò il fuoco ai canneti delle paludi disseccate; che gli uomini di guerra i quali dovevano resistere stanno pavidi. . . . . un fortissimo grido si leva da Babilonia, un fracasso di rovina echeggia nel paese de' Caldei. . . . Ecco dice il Signore degli eserciti: I vasti muri di Babilonia saranno demoliti dalle fondamenta, e atterrate, arse le sue porte sublimi, annientate le

deo non è più il popolo di Dio, poichè egli non ha più nè profeti nè miracoli. I sacrifizj prescritti dalla legge di Mosè sono all'intutto cessati da mille otto-

fatiche di tanti popoli, di tante nazioni, consunte dalle fiamme e interamente distrutte (*Geremia, cap, L, v.* 41, *e cap. XI, v.* 11—58.) »

Ricordiamo qui le parole d'Isaia sulla morte di Baldassarre il superbo.

« Tutti i re delle nazioni discesero onorati nella tomba; ma tu fosti rigettato dal tuo sepolcro, come inutile tronco; e brutto del tuo sangue, mescolato alla turba di quei morti di spada che furono frettolosamente nascosi sotterra, come cadavere putrefatto (*Geremia cap. XI, v.* 58) » — Codesta superba Babilonia, gloria de' regni, vanto de' Caldei, sarà distrutta come Sodoma e Gomorra. Non sarà mai più abitata, nè riedificata nella vicenda dei secoli e delle generazioni. L'Arabo non ardirà impadiglionarvi la sua tenda, nè i pastori vi faranno riposare gli armenti. Ella diverrà covacciolo delle belve, i suoi palagi s'inzepperanno di serpenti, funerei augelli vi ululeranno; ivi saetteranno i capri selvatici, e le sirene abiteranno quei palagi di delizie (*Isaia, cap. XIII, v.* 22.)

Che possiamo dire, lette queste mirabili predizioni, e verificatone colla storia, colla geografia e coi viaggiatori l'intero compimento? Che diremo del profeta che addita Ciro col nome proprio due secoli prima ch'ei nasca, e i due popoli sotto i quali deve cader la regina delle metropoli; ne narra le particolarità dell'assedio; annunzia la fuga, la vigliaccheria del presidio, l'irresoluzione e il timore del re, la sua morte e la condizione del suo cadavere sformato; la destinazione delle vestigia di Babilonia, e in fin di tutto il loro inabissarsi sotto le acque delle paludi, quasi a nascondere sotto eterna belletta la città delle sozzure e dell'abominazione? — Come spiegare nelle vie della natura il destino di questa capitale? Quando la Provvidenza, giusta l'immagine profetica, l'ebbe adoperata, qual martello a frangere la petulanza dei popoli, essa pure è infranta; nella sua punizione, spettacolo forse inaudito negli annali degl'imperj. Non è prodigioso che la più possente città dell'universo, assisa nel centro della culla dell'umana famiglia, pria oppresso o sgomentato il mondo colla propria rinomanza, siasi poi sperduta senza poter nemmeno distinguere qual'area occupasse?

Sappiamo ove furono Troja e Tebe dalle cento porte, po-

cento anni, nè offerti più sono alcun luogo del mondo. La città ed il Tempio di Gerusalemme sono stati distrutti dagl'imperatori Vespasiano e Tito quaranta an-

tremmo quasi trovare la topografia di Menfi; ma Babilonia è cancellata per sempre dalla terra dei viventi. — Riflettiamo anche alla missione straordinaria di Nabucodonosor fra gli uomini, alla sua gloria, alle sue gesta, e fin dove inoltra le conquiste, e dove mette capo quel suo mirabile romoreggiare. Primo ei pianta immane impero sui ruderi di cento altri, così precedendo i Ciri, gli Alessandri, i Cesari e tutti gli eroi millantati dall' orgoglio delle nazioni, e dal depravato gusto dei retori. Sempre vittorioso, voleva vedere i popoli a lui prostrati. Soggiogò nello stesso modo la Sapienza dell'Egitto, le ricchezze dell' Asia, il lusso dei Fenici, la vita errante dei nomadi affricani, la beata semplicità degli abitatori della Betica nella Spagna; e perchè nulla mancasse a tanta gloria e a tanta grandezza edificò una città immensa, in cui tutto era ammirabile, la vastissima estensione e la magnificenza de' palagi, la solida altezza delle mura, le immense contrade livellate, i ponti e terrazzi magnifici padroneggianti il gran fiume; città stupenda che per forza, ricchezze, e moltitudine di abitatori parea promettere eterno l' impero babilonese.

E tuttavia non compiuti ancora venticinque anni, l' impero non sarà più; Babilonia sarà preda d' un popolo dispettato, come barbaro, e che senza ricchezza, senza lusso, era nudo d' ogni incentivo per un conquistatore (*Court di Gébelin*, *Saggio di Storia orientale.*)

La profezia compissi gradatamente. Dispettando la propria conquista, il vincitore Ciro non volle stabilirvi la sede, e non vi stava che una parte dell' anno, onde deprimere l' orgoglio dei residui abitatori di lei (*Ciropedia, lib. VII, pag.* 192). Le attrattive di Susa, di Persepoli e d' Ecbatana signoreggiarono interamente gli eredi dello scettro di lui, laonde abbandonarono Babilonia, che irritata da tanto dispregio tentò una rivoluzione nel principio del regno di Dario, figlio di Istaspe; ma doma dal giovinetto re, fu zimbello al furor dell'esercito, orrendamente saccheggiata, e sottoposta a pena afflittiva, e disonorante nella diminuzione delle eccelse sue mura. (*Erodoto, Lib. III, pag.* 159.) — Dopo la conquista dei Macedoni, Seleuco edificando sul Tigri una città, dal suo nome detta Seleucia; tutti gli abitatori di Babilonia ebbero comando di ridursi nella nuova città. Di quella restarono le sole mura, il tempio

ni dopo la morte di Gesù Cristo; e dopo questo tempo i Giudei sono dispersi per tutta la terra, e vivono in uno stato di desolazione. È dunque certo che il Messia

di Belo, e privilegiatamente pochi Caldei, cui egli concesse dimorare vicino al religioso monumento, come custodi di quelle solitudini (*Strabone. lib. XV. pag.* 508.) — Fin dall'epoca di Plinio, il celebratissimo tempio stava solo eretto, circondato di ruderi e di mura (*Plinio, lib. XVI, pag.* 30.) — Alla metà del secondo secolo dell'era cristiana, nel tempo di Pausania, il recinto delle mura sussisteva ancora. — Ai tempi di S. Girolomo i re di Persia l'adoperavano a parco di caccia delle belve. — Nel 1037 codeste ruine vennero interamente distrutte, e adesso nessuno può dire dove giacevano: le si credono coperte da stagni d'acqua, effetto d'uno straripamento del fiume.

Questi avvenimenti successivi non sorpassavano forse le umane congetture? la magnificenza dei palagi, i cui giardini parevano ondeggiar nell'atmosfera, la ricchezza, il vigore della popolazione, la solidità delle mura, non parevano promettere a Babilonia la sperata immortalità? Eppure in mezzo al fascino di tanta grandezza Isaia e Geremia videro la presa, la caduta della metropoli, e il profondo immiserimento a lei serbato.

Sfolgoreggia in tutta la profezia la rivelazione d'uno spirito sovrumano. L'intuizione del profeta, francheggiata dalle leggi dello spazio e del tempo, assume nell'assoluta loro contemporaneità i fatti distinti, che gli annunzia; i quali però nel realizzarsi si svolvono giusta le leggi terrestri e l'ordine naturale della successione, onde resta indefinito il periodo d'intervallo fra gli avvenimenti. — Così la città è presa, smantellate le mura, e poche case sono superstiti, covacciolo di feroci animali. — Poscia tutto è atterrato. — Agli umani subentrano altri abitatori, i rettili e gl'insetti velenosi. I viaggi di Texeira e di Ranvolf c'insegnano che già da molti secoli nessuno ardiva avvicinar queste rovine pei loro ospiti pericolosi. « L'Arabo non ardirà piantarvi la tenda, nè il pastore faravvi posar l'armento » (*Isaia VIII, v.* 20.)

Dopo sparvero codeste macerie. — Prima schierate sulla terra agli occhi dei popoli, offerte alle meditazioni dell'uomo, dopo vennero dalla provvidenza inabissate sotto acque limacciose, e anonime. Tremendo insegnamento! Babilonia, che alteramente seduta nelle pianure dell'Oriente, tronfia del circuito delle sue mura, avea a giojelli le colonnate di porfido, i tempi di jaspide ed argento, le cupole straboccanti di preziosi lapilli, che fino

è venuto; e che egli è stato il Redentor nostro, che coll'effusione del suo sangue ha sigillato il patto dell'eterna e nuova alleanza.

I Profeti Aggeo e Malachia vedendo, che i Giudei ritornati dalla schiavitù di Babilonia erano afflitti, perchè il Tempio che si fabbricava non avea la magnificenza del primo fabbricato da Salomone, furono incaricati di consolarli dalla parte di Dio, annunciando loro che questo secondo Tempio sarebbe più glorioso del primo, perchè l'onorerebbe il Messia colla sua presenza. Ecco le parole di Aggeo: « Ancora un altro » poco di tempo, dice il Signore degli Eserciti, ed io » commuoverò il Cielo, la Terra, il Mare e l'Universo; » e solleverò tutte le nazioni, e verrà il desiderato » da tutte le nazioni; e riempirò di gloria questa casa: » la gloria di quest'ultima casa sarà più grande di quel» la della prima, dice il Signore degli Eserciti ed io » darò la pace in questo luogo » (Aggeo II. 7.)

Ecco le parole del Profeta Malacchia: « Ecco, dice » il Signore, io invio il mio Angiolo, il quale preparerà » la strada davanti a me, e subito il Sovrano Signore, » e l'angiolo dell'alleanza, che voi sospirate, verrà nel » suo Tempio » (Malac. III. 1.)

Secondo queste due profezie il Messia doveva onorar colla sua presenza il secondo tempio, che fu fabbricato dopo il ritorno della schiavitù di Babilonia. Egli dunque venir dovea prima che fosse distrutto il tem-

alle nubi ergeva la turrita corona, ebbra del profumo de' suoi magici giardini, e qual idolo volente l' adorazione de' popoli, Babilonia fu finalmente atterrata; come gigante nel fronte ferito, stette prostrata nella polvere E a' magi, a' satrapi subentrarono le tigri e le pantere; agli eserciti i lupi, alla plebe i ricci e i gufi; preda quindi agli scorpini e alle serpi, mutossi in cloaca. La *sirena* (rettile anfibio a duplice apparato respiratorio) stabilissi nelle macerie di lei, avverando l' ultima parola del profeta. « E le sirene abiteranno i suoi palagi di delizie ». (*Isaia cap. XIII, v.* 22).

pio. Ora già sono più di 1800 anni; che il tempio è stato distrutto, e dopo questo tempo i Giudei non hanno avuto altro tempio. Sono dunque più di 1800 anni che il Messia è venuto. E questo Messia è il nostro Salvatore, il quale è stato nel tempio insegnando la vera Religione, e che ha distrutto l'Idolatria, e chiamato e convertito le nazioni della Terra al culto del vero Dio.

CAPO VI.

SI PROVA PARTICOLARMENTE LA DIVINITA' DEL VANGELO E DEL NUOVO TESTAMENTO.

§. 51. Si può partire dalla divinità del vecchio testamento, per dedurre da ciò quella del nuovo, e si può eziandio partire dal nuovo, per dedurre la verità dell'antico; poichè i due testamenti hanno una relazione scambievole. Ma il primo patto doveva essere abrogato. La Religione Giudaica fu una preparazione per la Religione universale del Genere umano. Moisè fece de'miracoli e diede delle profezie; ma egli non fu particolarmente predetto da altri Profeti prima di lui. Gesù Cristo fece de'miracoli e diede delle Profezie; ma egli fu eziandio annunciato preventivamente da'Patriarchi, da Moisè, e da'Profeti del vecchio Testamento. I miracoli e le Profezie di Gesù Cristo, e l'eccellenza e sublimità della dottrina da esso predicata al Genere umano, provano ancora indipendentemente dal vecchio Testamento la divina missione di lui.

§. 52. È un fatto incontrastabile, che dopo la morte di nostro Signore la Religion Cristiana si sparse con una rapidità meravigliosa dappertutto. Plinio autore pagano Proconsole dell'Asia nel fine del primo secolo scrive: « Non civitates tantum sed vicos etiam atque agros » Cristianae superstitionis contagio pervagata est (lib. 1. Ep. 97.) S. Agostino reca il seguente passo di Seneca: « Usque eo scelleratissimae gentis Cristianae

» consuetudo convaluit, ut per omnes jam terras re» cepta sit: victi victoribus leges dederunt (de Civ. Dei lib. 6. c. 11.) »

Tertulliano, nel secondo secolo, diceva nella sua apologia, che i Cristiani erano già tanto moltiplicati, che se ne trovava nelle armate, nel senato, ne'palagi, nelle cariche, in un vocabolo, dappertutto, fuorchè ne'templi e ne'teatri; che eglino riempivano i villaggi, la campagna, le isole e formavano il più gran numero di tutte le Città. (Apol. c. 37.)

È un altro fatto che la Religione Cristiana aveva degli ostacoli fortissimi, che si opponevano alla sua propagazione. 1. Essa era la nemica di tutti i culti: annientava tutti gli dei del Gentilesimo, co'loro sacerdoti e co'loro altari: aboliva nella nazione eletta, nella Città santa un culto maestoso; proponeva per oggetto del suo Culto un semplice Uomo nell'apparenza, crocifisso. 2. Ella predicava una morale pura e severa, nemica delle passioni. 3. Ella aveva de'potenti nemici da combattere, i Re de'popoli, i sacerdoti, i filosofi, gli oratori ec. È un altro fatto, che gl'istrumenti della sua propagazione furono debolissimi, alcuni pescatori, alcuni ignobili, non potenti, non ricchi, furon coloro che intrapresero di rovesciare tutte le Religioni della Terra, e di piantarne una nuova contraria alle inclinazioni ed alle passioni della natura.

Ora io domando la causa di questo fatto stupendo e maravigliosissimo; e non posso trovarla che ne'miracoli di G. C. e degli Apostoli. Senza di ciò io ho un effetto grandissimo, senza alcuna causa. Io soggiungo che un tale avvenimento senza miracoli, è esso un miracolo grandissimo, e prova la divinità della Religione Cristiana, in un modo incontrastabile.

§. 53. Per lo sviluppamento di questo argomento, io copierò le riflessioni dell'illustre Condillac. Se anche la Religione Cristiana non avesse trovato ostacoli, la rapidità con cui ella si è sparsa sarebbe eziandio

una cosa maravigliosa. Questa rivoluzione sarebbe unica nella sua spezie. Che cosa penseremo noi, se trovandosi tutto contrario alla sua propagazione ellą ha dovuto combattere i costumi, i pregiudizj, e le superstizioni de'popoli? Qual progetto è quello degli apostoli! Annunciare una religione, che si dichiara la nemica di tutti i Culti: annunciarla non solamente nell'impero, portarla eziandio al di là, e presso nazioni, di cui eglino ignoravano le lingue. Questo progetto poteva forse eseguirsi senza soccorsi straordinarj? Poteva esso solamente formarsi? Consideriamo principalmente, che essi venivano da un popolo generalmente disprezzato, che erano disprezzati essi stessi, or questo disprezzo non era certamente il minore ostacolo. Come dunque questi ignoranti riescono eglino nella loro impresa nel mentre che tanti impostori che compariscono non vi riescono, ed impostori fra i quali si trovano de'filosofi istruiti e considerati come un Apollonio di Tyane? Forse essi stessi hanno voluto imporre agli altri? Per qual ragione dunque combattono eglino tutti i vizj? Perchè insegnano eglino una morale sì dura e sì santa? Il carattere dell'impostura è forse quello di sacrificare ogni interesse umano, e di soffrire i tormenti e la morte per la menzogna? Riconosciamo dunque, che gli apostoli n'erano convinti, e vediamo su qual fondamento. (1)

È certo, che i Giudei aspettavano il Messia, nel tem-

(1) Gli Apostoli tutto sacrificarono per diffondere il culto di Gesù Cristo. Non cercaron ricchezze, non cercaron piaceri, perchè la loro vita fu una continua serie di fatiche e di patimenti. Non cercaron gloria, perchè non predicarono a loro nome ma a quello del Crocifisso. Se non fossero veramente stati persuasi e convinti in tutti i modi, che il Cristo era risuscitato, come mai si sarebbero assoggettati fino ad un atroce martirio per esaltare uno, che, se veramente non fosse risorto, gli avrebbe stranamente delusi? Come trovarsi sempre coerenti?

po stesso in cui venne G. C. Una quantità di Profeti l'avevano annunciato, e questi non furono mica interpetrati dopo il fatto. La speranza de'Giudei a questo riguardo era talmente nota, che il rumore se n'era sparso fra i pagani: « pluribus persuasio inerat (dice » Tacito) antiquis sacerdotum litteris contineri, eo » ipso tempore fore ut valesceret Oriens, præfectique » Judææ rerum potirentur. E Svetonio: Percrebuerat » oriente toto vetus et constans opinio esse in fatis, » ut eo tempore Judææ Præfecti rerum potirentur. »

Ecco il Messia, secondo l'idea che la maggior parte dei Giudei se ne formavano. Ora gli Apostoli avevano le profezie sotto gli occhi; eglino erano testimonj delle azioni di Gesù Cristo; ed eglino l'hanno riconosciuto pel predetto Messia. L'adempimento delle profezie è stato dunque il primo fondamento della loro fede. Allora che due discepoli di S. Giovanni Battista vennero a domandare a G. C. se egli era il Messia, egli rispoce co' miracoli. *I ciechi vedono* (egli disse), *gli zoppi camminano, i sordi odono, i morti risorgono.*

I miracoli, che gli Apostoli vedevano, e di cui i più semplici ed i più ignoranti erano capaci di convincersi, sono stati il secondo fondamento della loro fede.

Gesù Cristo fece molte predizioni, alcune delle quali si adempirono durante la sua vita, ed altre dopo la sua morte. Egli predisse il tradimento di Giuda, la negazione di S. Pietro ed il vile abbandono di tutti i suoi discepoli. Gli stessi Evangelisti hanno pubblicato queste circostanze, avviso umiliante, che il solo amore della verità poteva far manifestare. Erano necessarj nuovi prodigj, per accendere la fede degli Apostoli e de' discepoli. Il velo del tempio si squarciò: la Terra tremò: essa si coprì di tenebre: Gesù Cristo risuscitò il terzo giorno (1): egli apparve molte volte

(1) Questo è l'argomento più forte. Se Gesù Cristo non fosse stato Dio, quale si annunziava, come mai avrebbe potuto risor-

nello spazio di 40 giorni: egli ascese al Cielo alla vista degli Apostoli: egli inviò loro lo spirito Santo. Convinti una seconda volta eglino si rimproverano la loro viltà; eglino si rammentano, che era stata predetta; eglino divengono invincibili.

Or come questi uomini sì vili son divenuti sì pieni di coraggio? La ragione è, che eglino sono stati convinti; e lo sono, perchè hanno veduto. Tutte le circostanze delle apparizioni di nostro Signore provano che eglino non hanno creduto leggermente. Se io non parlassi che de' motivi, che noi abbiamo di credere, l'incredulo potrebbe dire, che gli Evangelisti hanno inventati questi fatti. Ma gli apostoli non avrebbero potuto credere su de'fatti che gli Evangelisti avessero inventati dopo (1). S'eglino hanno creduto, hanno dunque veduto, e i fatti non sono stati inventati. Ora non vi è dubbio, che eglino hanno creduto.

Gesù Cristo fece delle predizioni, che si adempirono dopo la sua morte. Egli ha predetto, che i suoi discepoli sarebbero condotti in presenza de'Governatori e de' Re, per causa di lui, per servirgli di testimonianza innanzi a costoro, ed innanzi alle nazioni. Egli è vero, che non era impossibile il prevedere, che si eleverebbero de'nemici contro di una Religione che

gere? Questo è il miracolo de' miracoli. Che egli fosse morto veramente, si ricava dall' essere stato trafitto da una lancia nel cuore. Che il suo corpo non fosse inviolato si prova colle Guardie che posero i Giudei suoi nemici al sepolcro, appunto per impedirlo. Poi chi si sarebbe esposto ad una simile azione? e per chi? Gli Apostóli avviliti, spaventati come mai si sarebbero presi il difficile incarico di sacrificar la loro vita per far trionfar appresso la morte uno, che secondo tutte le apparenze dopo aver loro promesso tante cose gli avrebbe delusi? — (Vedi De la Luzerne, Dissertazione sulla Rivel.)

(1) Di più quando gli Evangelisti scrissero, esistevano ancora i testimonj de' fatti narrati e nissuno gli ha mai smentiti. Gli stessi Ebrei non hanno mai negato que' fatti.

voleva stabilirsi su le ruine di tutti i culti. Intanto, pria che ella tirasse l'attenzione de'Governanti e dei Re, bisognava che facesse de' progressi considerabili: perchè i sovrani non se ne sarebbero occupati, se ella fosse rimasta nell'oscurità in cui ella era ancora, allora, che Gesù Cristo faceva questa predizione. Or non era facile di prevedere questi progressi; chiunque non farà attenzione che agli ostacoli, converrà, che sarebbe stato molto più naturale di giudicare, che la Religione cristiana sarebbe soffogata sin dalla sua nascita. Intanto Gesù Cristo non teme di predirne la propagazione, assicurando, che il suo vangelo sarebbe predicato per tutta la terra, e che i suoi discepoli istruirebbero tutte le nazioni. Egli mostra bene qual'è la sua confidenza, allora che dice: *Chiunque mi confesserà innanzi agli uomini, io lo confesserò innanzi di mio padre che è ne' Cieli.*

Per mezzo degli Apostoli principalmente doveva questa predizione adempiersi: più eglino erano ignoranti, e più avevano della pena a comprenderla; e se essa si adempiva, era ciò per essi un nuovo motivo di convinzione.

Ma la profezia su la ruina della Città e del Tempio di Gerusalemme e su la dispersione de'Giudei è ancora ben più sorprendente. Nel tempo in cui Gesù Cristo diceva che non resterebbe pietra sopra pietra, questo avvenimento non sembrava affatto verisimile. Non lo sembrava nè anche allora che Tito formava l'assedio di Gerusalemme: perchè nulla non era meno di ciò nel carattere di questo principe. In effetto egli prese delle misure, per salvar almeno il tempio: i suoi sforzi furono inutili. Qual motivo di convinzione per gli Apostoli, e per i discepoli che vivevano ancora! Per S. Giovanni, per esempio, e per S. Simeone, che vissero sino al secondo secolo. Colui che governava allora la Chiesa di Gerusalemme si ritirò, allora che egli vide le aquile romane; ed egli seguì in ciò il consiglio che Gesù Cristo aveva dato.

§. 54. Io ho provato da un lato che gli Apostoli erano convinti, e dall'altro, che eglino lo erano con fondamento. Fa d'uopo dunque credere su la loro autorità, che la Religione da loro predicata è tutta divina, e se anche non vi fossero per noi delle altre prove, non ci rimarrebbe alcun dubbio. Vediamo intanto quali siano stati i motivi di coloro che hanno creduto, senza essere stati testimonj de'miracoli di Gesù Cristo.

Quando gli Apostoli ed i Discepoli non avessero fatto altro che attestare ciò che eglino avevano veduto, assicurarlo in mezzo de'tormenti, confermarlo morendo, e trovarsi felice di morire per l'Evangelo, questa ragione sarebbe stata sufficiente per determinare ogni spirito saggio: perchè una simile condotta non potrebbe associarsi colla menzogna. Ma con questo mezzo la fede si sarebbe sparsa troppo lentamente. Gli Apostoli provarono dunque i miracoli di Gesù Cristo, facendo essi stessi de'miracoli; rendendo la vista a dei ciechi, guarendo paralitici, zoppi, scacciando i demonj, risuscitando de' morti e facendo predizioni. Eglino fecero di più, egli comunicarono questo potere a molti de' loro discepoli. Di tutti i miracoli quello che dovette, principalmente, accelerare la conversione dei gentili è il dono delle lingue; perchè con questo mezzo il Vangelo si portava facilmente in tutte le nazioni. Tale dunque è stato il primo secolo della Chiesa; miracoli dappertutto, e dappertutto ancora testimonj che l' attestavano.

Intanto il più gran numero di coloro che si convertivano non era ancora, che di uomini del popolo; ed io dico *il più gran numero*, perchè sin d'allora ve ne furono molti, che non dovevano esser posti in questa classe. Tali sono Giuseppe di Arimatea del gran sinedrio de' Giudei, Niccodemo uno de' principali fra i farisei. Dionigi dell'Areopago, e Flavio Clemente, Senatore, Console e parente dell'Imperatore. Ma è prin-

cipalmente nel secondo secolo che bisogna ricercare i motivi della conversione de' dotti, e delle persone di mondo, perchè allora sono tali personaggi venuti in folla nella Chiesa. Questo secolo è stato uno de' più illuminati. Vi si occupava delle scienze e delle arti, vi si cercava con ardore la verità: e non si può presumere, che le persone di mondo ed i dotti, che si convertivano, abbiano abbracciato senza esame una dottrina, che gli esponeva all'odio, al disprezzo, a' tormenti, alla morte. Se voi domandate perchè tutti non si convertirono, io vi risponderò, che in generale erano o troppo prevenuti, o occupati troppo di altre cure, per dare a questo esame tutta l'attenzione necessaria.

I più saggi furono da principio colpiti dalla pazienza coraggiosa de' martiri. Eglino ne vedevano esempj in tutte le Provincie: questi esempj incessantemente si rinnovavano; ed eglino non immaginavano come Plinio, che ciò potesse esser l'effetto di un'ostinazione cieca. Eglino giudicavano, al contrario, che una convinzione illuminata poteva sola inspirare in tutto l'Impero lo stesso coraggio a' Cristiani che vi si spandevano. Egli sembra inoltre, che l'esser solamente convinto non era sufficiente a far de'martiri; perchè se si considera la lungezza e la tortura impiegate per farli soccombere, si converrà, che la loro fede aveva bisogno di esser sostenuta con de' soccorsi estraordinarj, e che la loro costanza può esser posta nel numero de' miracoli.

Dopo di essere stato colpito dal coraggio de' Cristiani, era naturale di considerarne i costumi. Ora si trovava una rinuncia a'piaceri, alle ricchezze, alla pompa, in una parola, a tutto ciò che eccita la cupidità. Si trovavano delle anime pure, che si proibivano sino il pensiere di un delitto.

Si trovava una carità senza limiti; e si conosceva, che un pagano battezzato diveniva un Uomo nuovo,

che era come rigenerato, come nato una seconda volta in uno stato più santo.

Qual' era dunque la dottrina, che ispirava tanto coraggio e tanta virtù! Qui l'esame diveniva un nuovo trionfo per la religione Cristiana. Superiore per la sua Teologia, per la sua morale a tutto ciò che i più gran filosofi avevano insegnato, ella innalzava l' ignorante alla conoscenza del suo Creatore, e lo riempiva delle massime le più pure.

Queste considerazioni, senza dubbio, erano sufficienti, per trascinare i Gentili, che esaminavano senza prevenzione. Intanto eglino potevano ancora domandare a' Cristiani : ma perchè correre alla morte? perchè ostinarvi combattere i culti stabiliti? Vi è egli dunque necessario di distruggerli per esercitare tutte le vostre virtù? A queste quistioni i Cristiani rispondevano co' miracoli di Gesù Cristo, con quelli degli Apostoli e degli uomini apostolici, e colle profezie.

Queste risposte erano le stesse dappertutto ove vi erano cristiani: dappertutto si attestavano gli stessi o simili miracoli; dappertutto si professava la stessa dottrina, e collo stesso coraggio. Aggiungiamo a questo accordo, il quale non può trovarsi : coll'impostura, che gli Evangelj erano stati scritti prima della rovina di Gerusalemme, che i libri dell'antico testamento non potevano esser sospetti, poichè erano conservati da' Giudei nemici della Religione Cristiana. Ecco per quali motivi si convertì un gran numero di dotti nel secondo secolo. In effetto era sufficiente, fossero ancora esistenti molti testimonj de' miracoli fatti nel primo, e che inoltre le profezie si fossero adempiute.

Le Opere di Gesù Cristo, diceva *Quadrato* nell'Apologia che egli osò presentare all'Imperatore Adriano, sono state sempre vedute e conosciute perchè esse erano reali. Esse certamente non sono state dubbiose agli ammalati guariti, ed a' morti risorti. Or questi sono stati veduti non solamente nel tempo della loro

guarigione e della loro risurrezione, ma lungo tempo dopo: non solamente nel tempo, in cui nostro Signore dimorava su la Terra: eglino hanno eziandio sopravvissuto di molto alla sua ascensione, ed alcuni vivevano eziandio a' nostri giorni.

Se *Quadrato* parlava così in questo frammento, il solo che ci rimane della sua apologia, si può giudicare quanti testimonj esistenti egli trovava de'miracoli degli uomini Apostolici. Egli è uno de'primi esempj de' dotti convertiti. La Religione sparsa dappertutto era già sufficientemente provata, ed i miracoli divenivano ogni giorno meno necessarj. Sembravano essi inoltre essere stati più rari nel secondo secolo che nel primo, e più rari ancora nel terzo. Essi intanto non cessarono interamente. Dopo che uno era stato convertito per la testimonianza degli altri si confermava eziandio nella fede per i miracoli, di cui era stato testimone egli stesso: perchè essi sono stati eziandio frequenti, fintantochè vi furono uomini Apostolici, cioè durante il corso del secondo secolo.

Se noi passiamo al terzo secolo, le prove della Religione acquistarono una nuova forza per i nuovi miracoli, comunque rari si suppongano. Da un'altra parte noi vedremo la tradizione conservare in tutte le Chiese quelli operati prima: noi vedremo la cenere de' martiri attestarli dappertutto; ed i nemici stessi del Cristianesimo riconoscerne la verità. Nè Celso, nè Porfirio gli hanno messi in dubbio.

Io mi sono limitato a porre sotto i vostri occhi i motivi, che hanno convinto i pagani ne'primi secoli, perchè se la Religione era dimostrata allora, ella lo è ancora oggi, e lo sarà in tutti i tempi. (Condillac corso di studj vol. 10. lib. 15. Cap. X.)

§. 55. Mi rimane di aggiungervi altri due §§. e darò termine a questi elementi. Alla verità de'miracoli riportati nel Vangelo, o negli altri scritti del nuovo testamento, gl' increduli oppongono l' incredulità della

nazione Giudaica. Se questi miracoli, eglino dicono, fossero stati veri, la nazione Giudaica avrebbe abbracciato il Cristianesimo.

In quasta obbiezione si confondono due cose distinte, cioè la credenza a' miracoli, e la conversione alla Religione a favor di cui i miracoli si operano. I Giudei tutti sono stati convinti de'miracoli fatti da Gesù Cristo e dagli Apostoli; ma non tutti hanno abbracciato il Cristianesimo. Altro è il vedere ed il credere un miracolo, altro il lasciar la sua Religione e tutti coloro che ne hanno veduti o creduti non hanno per questo cambiato di Religione. Agrippa non dubitava de' miracoli di Gesù Cristo, de' quali S. Paolo lo citava per testimone (Atti 26, v. 27.); egli non aveva cosa in contrario, e pure non si fece cristiano; Alessandro Severo era persuasissimo della santità di Gesù Cristo delle meraviglie da lui operate giacchè gli rendeva un culto particolare: e nondimeno se ne morì nella professione del Paganesimo. Celso, Porfirio, Giuliano hanno ammessi i miracoli di Gesù Cristo; ma perchè erano grandemente intestati di tutti i falsi prodigj creduti da' Gentili, si sono accecati rispetto alle illazioni, che venivano da quelli del Salvatore. Quando i Giudei dicevano di Gesù Cristo. *In principe daemoniorum eijcit daemonia*, eglino non negavano i fatti, ma adducevano per causa di questi fatti l'operazione del diavolo.

Inoltre io rispondo, che l'incredulità del Corpo della nazione giudaica, lungi di essere una obbiezione contro il Cristianesimo, ne è una prova valevolissima: e ciò è perchè questa incredulità è stata predetta dai Profeti. Io ho recato di sopra la profezia di Daniello, in cui questa incredulità è stata chiaramente predetta.

« Egli è vero, che i Giudei avendo la conoscenza » del Messia avrebbero dovuto conoscerlo in Gesù Cri- » sto. In effetto eglino non ignoravano che nascerebbe

» dalla Tribù di Giuda, dalla famiglia di David, nel
» paese di Betleem, e nel fine delle settanta setti-
» mane denotate da Daniello eglino sapevano, che egli
» aver doveva un precursore, che la sua venuta sa-
» rebbe nascosta, che dimorerebbe eternamente, che
» farebbe de' miracoli, e molte altre circostanze che
» si son tutte adempiute nel nostro Salvadore. Ma
» dappertutto nella Scrittura eglino trovano il Mes-
» sia Dio ed uomo, grande ed umiliato, padrone e
» servo, sacerdote e vittima, Re e suddito, soggetto
» alla morte e vincitor della morte, ricco e povero,
» potente e senza forze; e queste idee, contraditto-
» rie in apparenza, velavano a' loro occhi il vero senso
» delle profezie. Eglino immaginarono dunque, la mag-
» gior parte, un Messia secondo la loro ambizione.
» Eglino sel rappresentarono simile a quelli uomini,
» che Iddio aveva loro inviati molte volte, per trarli
» dall' oppressione e dalla servitù: ed eglino lo giu-
» dicavano solamente più grande. Egli doveva essere
» un eroe, un conquistatore, il cui Regno esser do-
» veva di questo mondo, che estenderebbe il suo im-
» pero su la terra, e che colmerebbe i giudei di tutte
» le sorte de' beni temporali. Questi pregiudizj lusin-
» gavano sì grandemente il loro amor proprio, che
» eglino non vedevano più le umiliazioni del Messia,
» o che le spiegavano in un senso figurato. Inoltre
» era egli predetto, che essi vedrebbero, senza co-
» noscere, che udrebbero senza comprendere; che
» eglino sarebbero riprovati; e che un popolo prima
» infedele e straniero entrerebbe nella nuova allean-
» za. Questo accecamento, per lo appunto, fu quello
» che non fece loro conoscere il Messia in Gesù Cri-
» sto povero, sconosciuto, disprezzato, paziente, sen-
» za pompa, senza seguito, senza potenza tempora-
» le (1) ».

(1) Condillac op cit. cap. IV. vol. 10.

§. 56. Sebbene io abbia parlato della purità della morale evangelica, nondimeno non l'ho fatto di proposito; dirò dunque qui poche cose ma importanti sull'eccellenza della dottrina contenuta nel nuovo Testamento. La rivelazione cristiana ci annuncia due specie di dommi, che servono a condurci alla virtù ed alla vera felicità. Una contiene quelli, che possono esser provati dalla ragione : l'altra contiene quelli che sono al di sopra della Ragione ; dico *al di sopra della Ragione*, poichè non può la Rivelazione nulla contenere che sia alla Ragione contrario. Due verità non possono contradirsi. La *Rivelazione* contiene quelle verità che Dio ha manifestato agli Uomini di una maniera straordinaria, ed immediatamente : e la *Ragione* nel suo risultamento è l'insieme di tutte quelle verità che l'uomo ragionando rettamente può scovrire senza alcun soccorso straordinario. Iddio parla *immediatamente* colla Rivelazione; e *mediatamente* colla *Ragione*; e Dio non può esser contrario a sè stesso. Il benefizio della Rivelazione, pe'dommi razionali consiste nello scovrirli all'uomo, senza lasciare a lui la cura d'investigarli. Ella li annuncia in un modo positivo, dilegua le incertezze, che potrebbero nascerne; e conferma così la ragione nelle sue giuste illazioni. Pe'dommi poi superiori alla Ragione, la Rivelazione riempie il vôto, che la Ragione ci lascia su di alcuni oggetti (1), e ponendo in armonia le nostre affezioni soddisfa tutti i bisogni del cuore umano.

La Religione è il dono più augusto della beneficenza

(1) Gli stessi filosofi pagani confessavano che la loro Ragione non giungeva a sciogliere certi problemi importantissimi per l'uomo. Per es. senza la rivelazione come si potrebbe conoscere il modo di sodisfare alle colpe commesse e placar la divinità offesa? Come spiegare la degradazione dell'uomo, come assegnar la maniera di onorare Dio? A tutto risponde la rivelazione.

del Creatore, per condurci alla virtù ed alla felicità. Essa ci annuncia come abbiam detto, due specie di dommi, che servono a questo doppio oggetto: una contiene quelli che la ragione può anche insegnarci; l'altra quelli che sono al di sopra della ragione. Il domma della Provvidenza, quello dell'immortalità dell'anima, i precetti della più pura morale, sono dommi della prima specie. Il domma della redenzione e della Divina natura del Mediatore son dommi della seconda specie.

Il beneficio della rivelazione pe'primi dommi consiste in ciò, che ella li conferma, li annuncia in un modo positivo, li sanziona, e dilegua su l'oggetto qualunque incertezza. Pe'secondi ella riempie il vôto, che la ragione ci lascia su di alcuni punti, e ponendo in armonia le nostre affezioni, soddisfa tutti i bisogni del cuore umano.

Se l'avidità ammassa tesori sopra tesori pe'ricchi: se questi chiudono le orecchie a'clamori dell'indigenza; se la terra sembra alcune volte negare il menomo sostentamento al povero; io apro il Vangelo della salute e leggo:

» Gettate lo sguardo sopra gli uccelli dell'aria i quali
» non seminano, nè mietono, nè empiono grani; e
» il vostro Padre celeste li pasce. Non siete voi assai
» da più di essi?

» Ma chi è di voi, che con tutto il suo pensare,
» possa aggiuntare alla sua statura un cubito?

» Non vogliate dunque angustiarvi dicendo: cosa
» mangeremo, o cosa berremo, o di che ci vestire-
» mo? Imperocchè tali sono le cure de'gentili. Ora il
» vostro padre sa, che di tutte queste cose avete bi-
» sogno.

» Cercate adunque in primo luogo il regno di Dio,
» e la sua giustizia: e avete di soprappiù tutte queste
» cose.

» Chi è mai tra voi; che chiedendogli il suo figliuolo

» del pane, gli porga un sasso? E se gli domanderà
» un pesce, gli darà egli una serpe? Se adunque voi,
» cattivi come siete, sapete dare de'beni che vi sono
» dati ai vostri figliuoli, quanto più il padre vostro
» che è ne'cieli, concederà il bene a coloro, che glielo
» domandano? (1)

Ecco come la religione col domma della rassegnazione all'ordine della Provvidenza, e colla fiducia in questa, ci sostiene ne'mali irreparabili, e presta alla virtù potente soccorso, e nell'afflizione il più dolce sollievo.

Se la forza e l'ingiustizia aggrava su di noi il suo giogo di ferro, il Vangelo vien tosto in nostro soccorso, e ci annuncia:

» Beati coloro che piangono: perchè questi saranno
» consolati. Beati quelli, che hanno fame e sete della
» giustizia: perchè questi saranno satollati. Beati quei
» che soffrono persecuzione per amore della giusti-
» zia: (2).

Ecco come il cristianesimo col domma dello stato futuro, viene in soccorso della virtù infelice.

Ma qual morale esso predica agli uomini? Sempre sono stato colpito da questa sentenza dell'Apostolo S. Giacomo: « Religione pura ed immacolata, nel cospetto
» di Dio, e del Padre è questa, di visitare i pupilli
» e le vedove nella loro tribolazione, e di conservarsi
» puro da questo secolo (3).

Il cristianesimo ci domanda il più puro e disinteressato amore degli uomini, e con questa legge di amore saranno nello stato futuro, giudicati tutti gli uomini. L'eterno legislatore e giudice dirà ai virtuosi: « venite
» benedetti dal padre mio, prendete possesso del re-

(1) Matth. cap. VII. e VIII.
(2) Matth. cap. V.
(3) C. 5. v. 7.

» gno preparato a voi sin dalla fondazione del mondo.
» Imperocchè ebbi fame, e mi deste da mangiare:
» ebbi sete e mi deste da bere: fui pellegrino e mi
» ricettaste: ignudo e mi rivestiste: ammalato e mi
» visitaste: carcerato e veniste da me (1).

Lo stesso giudice divino rimprovererà ai reprobi la durezza del loro cuore nell'omissione delle opere di beneficenza.

Il domma dell'universale giudizio degli uomini è una conseguenza, ed una spiegazione della massima della ragion pratica. *La virtù merita premio. Il vizio merita pena.* Inoltre esso è analogo ad un bisogno del cuore umano. Quante volte noi vediamo, che l'innocente apparisce colpevole al cospetto degli uomini ed il reo apparisce innocente; noi ne siamo disgustati, e vorremmo, che un tal disordine morale fosse riparato. L'universale giudizio soddisfarà ad un tal bisogno del cuore umano. Allora l'ordine morale comparirà nella sua integrità e bellezza; e la Provvidenza sarà giustificata agli occhi del genere umano.

La sola Religione lascia alle colpe umane la speranza indefinita del perdono, questa speranza che il mondo nega ad esse sovente, che la coscienza sembra alcune volte rifiutare all'uomo delinquente, questa speranza riparatrice indispensabile per guarire le ferite delle colpe, e per renderle profittevoli.

La nostra ragion pratica ci grida: Il vizio merita pena. Il rimorso interiore ci accusa di delitti già fatti, e pe'quali non vi è rimedio, che non sieno fatti. In questo stato di cose domando alla filosofia: che farà l'uomo? Crederà egli che i suoi delitti siano imperdonabili? Ma lo stato di disperazione è contrario al perfezionamento morale, a cui l'uomo è destinato e tende incessantemente. Crederà egli, che i suoi passati delitti

(1) Matth c. XXV

non avranno alcun peso nella bilancia dell'eterna giustizia? Ma ciò è contrario alla massima: *Il vizio merita pena.* Uomini tormentati dai rimorsi delle vostre colpe passate, consolatevi. La giustizia e la misericordia divina si han dato un bacio scambievole: un Redentore Divino ha soddisfatto col prezzo del suo sangue, per tutte le colpe del mondo: pentitevi de'falli trascorsi: invocate il mediatore Celeste, confidate nel valore infinito della sua mediazione, e voi sarete salvi (1).

L'impeccabilità dell'uomo è una chimera. La conoscenza del rimedio per le colpe commesse è una conoscenza necessaria per la nostra virtù, e per la nostra felicità. La disperazione pei delitti passati renderebbe l'uomo viepiù vizioso ed infelice. Questa conoscenza la filosofia non può darla; o almeno non può darla con certezza, e completamente. Come conoscère colla ragione il mezzo di espiare i nostri peccati? Si potrà forse congetturare, che la disperazione non può esser permessa; ma come accordare ciò colla giustizia punitrice? Le leggi umane condannano, per alcuni delitti, un uomo alla morte malgrado i segni del suo pentimento.

Il Vangelo riempie questo vôto della filosofia e lo riempie ammirabilmente. Il Vangelo è dunque divino. Esso soddisfa a tutti i bisogni della nostra ragion pratica.

Oh! come è consolante il Vangelo su di questo punto importante per la nostra virtù, e per la nostra felicità!
» Se diremo, che non abbiam colpa, noi inganniamo
» noi stessi, e non è in noi verità. Se confessiamo i no-
» stri peccati, egli è fedele e giusto, per rimetterci i
» nostri peccati, e mondarci da ogni iniquità. Se alcu-

(1) La rivelazione mostra qual è il modo da tenersi cioè il sacramento della penitenza.

» no avrà peccato, un avvocato abbiamo presso del Pa-
» dre Gesù Cristo il giusto. Ed egli è propiziazione pei
» nostri peccati: nè solamente pe'nostri, ma anche per
» quelli di tutto il mondo (1).

La parabola della pecorella smarrita, quella del figliuol prodigo (2), il fatto della donna adultera (3), son molto consolanti per i peccatori.

Allora che s'intraprende la grande opera della conversione, s'incontrano molti ostacoli per parte delle nostre inclinazioni, e degli abiti cattivi contratti.

Questi ostacoli potrebbero produrre lo scoraggimento del peccatore. Il vangelo ci annunzia che Dio è pronto ad ajutarci, e che ci dispensa la sua grazia medicinale, purchè noi con umiltà di cuore gliela domandiamo.
» Se alcuno di voi è bisognoso di sapienza, la chiegga
» a Dio, che dà a tutti abbondantemente, e nol rim-
» provera: e saragli conceduta. Ma chieda con fede
» senza niente esitare (4).

Giovanetti, non vi lasciate sedurre da una falsa filosofia: siate fedeli al Vangelo, ed alla Chiesa di Gesù Cristo, la quale è il fondamento, e la colonna della verità (5).

(1) S. Giov. lett. 1. c. 1. e 11.
(2) Luca XVI.
(3) Giov. VIII.
(4) S. Giacomo cap. I.
(5) Non sarà discaro agli amici del bene questo riepilogo. La *religione* è la prudenza per attendere al cumulo di tutti i beni desiderabili dall'uomo, perciò chi deride la religione mostra di ignorare cosa deride. La sua etimologia viene da *religo*, o *eligo*, volendosi con tal voce indicare che lo spirito sceglie, mediante la religlione, il sommo bene a preferenza degli altri beni. Se la scelta del culto fosse rilasciata al capriccio dell'uomo, nella maniera di servire Dio apparirebbe la più strana confusione, e la disparità più enorme; e quanta varietà domina nel genio e nelle inclinazioni umane, altrettanta regnerebbe in fatto di religione. La religione sola è atta a frenare le passioni, a tener l'uomo nell'ordine voluto dalla retta ragione, a far sì

che non corra dietro ad un' ombra di felicità che si dilegua appena è raggiunta, mentre crede di conseguire la felicità. La ragione non basta senza un ajuto, e le aberrazioni di sommi filosofi su questo punto sì importante, dovrebbero istruire chi crede sì forte la ragione da poter tutto ella sola. La *probità naturale* tanto encomiata da chi vorrebbe la religione bandita, o lasciata soltanto al volgo, è un ente chimerico di virtù. Fondata sopra motivi naturali cede presto all'urto di seducente occasione, che dimostrando l'utilità, prometta insieme l'occultazione del delitto, e presso il mondo l'integrità della fama. Ma non può esister religione ove domina l'immoralità, appunto come una lampada non può ardere ove l'aria è corrotta. — Chi desidera veder abbattuto in un modo invitto ogni sofisma vomitato dagli empj e dai libertini contro la religione cattolica, legga *Huet*, *Fallelti*, e specialmente le Dissertazioni di *La Luzerne, Frayssinu*, Conferenze sulla Religione e *De Maistre* nelle sue *serate di Pietroburgo*. Io mi contenterò delle seguenti poche riflessioni. — La storia dice che la rivelazione è antica quanto il mondo; tutti i popoli ne hanno ammessa una. Provatane una vera, l'altre necessariamente son false, perchè la verità è una. La rivelazione che ammettevano gli *antichi* Ebrei, e che ammettono pure i *Cristiani*, comincia da Adamo, e giunge fino a *Gesù Cristo*, che le dette compimento, e quindi si diffuse per tutta la terra. La storia in cui si legge questo fatto presenta *profezie* e *miracoli*, operati appunto per mostrare che Dio era l'autore della rivelazione e non già un uomo che voleva regolare a capriccio i suoi simili. Queste profezie, questi miracoli reggono ad ogni più severa critica, e delle profezie e dei miracoli non può essere autore che Dio stesso, a cui tutto è presente, e che regola l'universo. S'aggiunga a tutto questo, che la rivelazione di cui parliamo innalza l'uomo, illumina il suo intelletto; e se talora presenta cose che superano la sua ragione, nulla mai presenta che la degradi, nulla presenta di assurdo, ma anzi ad una morale perfetta unisce in un modo il più chiaro quanto di meglio travidero col loro sterminato ingegno i più grandi filosofi del gentilesimo. Non volendo peraltro incominciar il nostro esame dai primi esordj del genere umano, cominciamo da *Gesù Cristo*. In un' epoca, in cui fiorivano uomini sommi in ogni ramo di sapere, nel secolo d'Augusto, del quale ci restano monumenti di ogni sorta, quasi a confusione di quegli empj e deliranti che sarebbero poi giunti a dire che Gesù Cristo non è altro che un *mito*. Egli si annunzia per figlio di Dio, per quello che da tanti secoli era stato promesso qual Riparatore di una colpa del primo uomo, la quale con tutti i suoi discendenti l' avea

gettato in un abisso di mali infiniti. Si verificano in quest'uomo divino tutte le cose dette dai profeti relative al *Messia*, sorprende con miracoli inauditi gli stessi suoi nemici, i quali non potendo negare i fatti, ricorrono al miserabile ripiego di tutto attribuire alla potenza del demonio. Il Cristo secondo tutte le particolarità più minute descritte dai profeti, è posto a morte; ma egli resuscita come ha predetto, e perchè non si creda la sparizione del suo corpo dal sepolcro un' opera de' suoi seguaci, l'avvenimento accade a malgrado le più rigorose precauzioni prese da'suoi nemici. Non basta; più di 500 persone di vario sesso e condizione attestano di averlo veduto risorto, e di avergli parlato; dodici miseri pescatori suoi discepoli, senza lettere, senza mezzi umani di sorta alcuna, prima timorosi ed increduli essi medesimi, giungono a fare adorare come figlio di Dio, come vero Dio ed uomo insieme uno che spirò con ignominia sopra un patibolo. Con prodigj solenni confermano ciò che di lui, a nome di lui vanno predicando; sostengono la medesima dottrina tutti d'accordo, sebbene in varie parti sparsi pel mondo; senza nulla sperare in terra, non per la propria gloria, non per interesse proprio, ma per la gloria di uno che era già morto, offrono la loro vita a mille incomodi, di tutto si privano; e seguaci di ogni virtù, in mezzo a' più fieri tormenti tra i quali spirano martiri del vero, attestano la divinità e i prodigj del loro Maestro. Sofisti, tiranni, persecuzioni ostinate non bastano a inibire l'adorazione del *Nazzareno*, a farne obliare la dottrina, sublime in vero, ma contraria ai pregiudizj e più alle passioni che lusingano i sensi. Gente di ogni età, di ogni condizione, di ogni sesso in epoche da tutti i vizj corrotta, abbraccia la religione perseguitata e proscritta. Infinito è il numero dei martiri, si rinnovano ovunque prodigj a nome del *Crocifisso*, e la sua religione alfine trionfa. Il popolo che lo ripudiò e dannò a morte, come egli predisse, è disperso, perde irreparabilmente tempio e potere; e senza re, senza sacrifizio, testimonio continuo della verità degli oracoli di Cristo, mentre degli altri popoli non resta che il nome, esiste egli ancora ma ramingo per tutta la terra. Se la religione cattolica non è provata coi miracoli, è ella stessa un miracolo, che tutti li supera. Moltissime sette ad ora ad ora insorsero, come predetto avea *Gesù Cristo*, contro i dogmi insegnati dalla sua Chiesa, e quegli che fu posto a regolarla qui in terra, il successore vivente di *Pietro Apostolo*, il Vescovo di Roma, combattuto sempre in mille guise e vinto mai, l'ha salvata illesa da ogni errore. — Costante la chiesa cattolica nella sua fede, a guisa di uno scoglio percosso da un mar tempestoso, ha sempre visto confondersi e poi sparire tutte le

sette unite tra loro non per una credenza comune, ma per un odio comune verso di lei, appunto come tutti gli errori si uniscono solo in odiar la verità; e se alcune han seguitato a farle guerra, han sempre presentato un aspetto diverso, cangiando ognora credenza, e mostrando così che si appoggiavano all'errore. Le virtù più insigni, più grandiose si trovano fra i cattolici: alla fede cattolica deve l'umanità i più grandi beneficj, le più caritatevoli istituzioni, e dirò con *Monteshuien*:
» La religione di G. C. quantunque sembri aver per unico oggetto la felicità della vita futura, è nondimeno la sola che anco sorride ai nostri giorni sfortunati in questa valle di pianto. »

Ebbene! Dica pure lo stesso *Bolingbroke*; « Non si è mai veduta religione al mondo quanto la cristiana, la quale più direttamente intenda al fine di procurare la pace e la felicità degli uomini; » ripeta *Rousseau*: « Io veggo a suo favore prove che non posso combattere; » replichi *Bayle*: » Ha dei fatti che non si possono negare, i quali provano chiaramente che è un'opera divina ». Molti specialmente giovani facendo eco alle sorde voci di vecchi logori dai vizj, di uomini immersi in ogni turpitudine, di esseri mancanti di criterio ed ebri di voluttà e d' ambizione, per astio furibondo di vedersi forse strappar di mano dalla Religione vittime designate alle loro libidini, chiuso il campo a involare onore, fama e danaro, gridano ognora che la religione è dannosa, che avvilisce, degrada, che è un pregiudizio, un' impostura. Deridono i suoi misteri, la sua morale, senza conoscerla; perseguitano, scherniscono i suoi ministri, profanano i templi, cercano proseliti a' loro eccessi, ai loro sacrilegj. Talvolta con un gergo bizzarro di bernesca ipocrisia si accingono a far encomio di non so quali virtù sociali, forse virtù di temperamento e di circostanza, per meglio deluder gli stolti; e col manto della filosofia, da loro barbaramente prostituita, fanno ogni sforzo per togliere o adulterare ogni sentimento religioso dal cuore degli uomini, ricantando i sofismi di Celso, Porfirio, Tindall, Collins, Voltaire e di ogni altro empio, che abbia disonorato la ragione umana. Ora la nebulosa filosofia alemanna ha partorito il *Panteismo*, e conseguenza di esso i più strani delirj contro la divinità di Cristo. (Vedi la confutazione di questi funesti errori in *E. Maret*, saggio sul Panteismo nelle società moderne). Quando avrà un limite la tracotanza di tanti corrotti seduttori della misera gioventù? . . . Forza umana non basta forse senza un prodigio, chè alla Fede non può supplire la filosofia: essa invano si sforza di persuadere chi per vizj e seduzioni si gettò alla miscredenza; ne farà uno scettico, forse

un disperato che si sentirà spinto a seguire quello che la ragione gli detta, mentre una forza terribile lo trascina al delitto e lo straziano i rimorsi. L'autorità degli scrittori empj e corrotti è solo buona quando lusinga le passioni, si rigetta se favorisce la virtù, se loda la religione. E il torrente degli empj libri, e delle massime sovvertitrici straripa, minaccia tutto, tutto seco trasporta superbo e si avanza. . . . Salvi Dio l'Italia da questa vera sciagura dello scetticismo religioso, dell' indifferenza velata da virtù apparenti e da azioni che riguardano più il ben essere fisico che il morale. Tale sciagura quasi invisibile è infinitamente maggiore di tutte quelle o chimeriche o apparenti di cui si lamentano sino alla nausea con romantico piangolio in prosa e in versi quasi tutti gli scrittori moderni, che vogliono comprar l'aura di un effimero applauso.

RIASSUNTO

DELLE PRINCIPALI DOTTRINE DELLA FILOSOFIA MORALE E DELLA TEOLOGIA NATURALE PER DOMANDE E RISPOSTE

(*Si citano i §§. de' Trattati in cui queste dottrine sono estesamente sviluppate.*)

1. D. Che cosa è la Religione naturale?

R. È l'insieme delle verità, che si possono provare per mezzo della Ragione, le quali ci manifestano ciò che dobbiamo pensare di Dio, delle sue relazioni colle creature, e de' doveri che siamo obbligati di praticare, per la volontà dello stesso Dio.

2. D. Che cosa c'insegna la Ragione riguardo alla natura divina?

R. Ella c'insegna, che Dio è eterno, immutabile, infinito, unico.

D. L'eternità di Dio è ella una durata infinita, composta d'istanti successivi, senza che partendo dall'istante presente si giunga ad un primo istante?

R. Non solamente quella che chiamasi *successione fisica*, ma nemmeno quello che Genovesi chiama *successione metafisica*, (Teologia nat. §. 28).

D. Qual relazione vi è tra Dio e le Creature?

R. La relazione di Causalità.

D. Che cosa importa questa Causalità?

R. Importa, che tutte le sostanze finite sono state prodotte, cioè *create da Dio.*

D. La Creazione sembra una cosa impossibile, perchè ripugnante al principio: *Niente si fa dal niente.*

R. Questo principio non può combatter la creazione, se non quando significa: *Niente può cominciare ad essere*; ma in questo senso è falso, poichè combatte l'esistenza de'cambiamenti attestata dall'esperienza. (Teologia naturale §. 4, 5, 6, 7).

D. Sembra pure che la creazione sia contraria all'immutabilità di Dio.

R. L'atto creatore essendo eterno, la creazione non è contraria all'immutabilità di Dio.

D. L'esistenza del male nell'Universo sembra contraria all'unità di Dio; perchè sembra supporre l'esistenza di due principj eterni.

R. L'esistenza di due principj eterni dell'universo è assurda, nè spiega i fenomeni.

D. Ma il male non ripugna forse alla Divina bontà? (Teologia naturale. §. 11.).

R. Il male non ripugna alla divina bontà.

3. D. Abbiamo noi de'doveri, o in altri termini, vi è egli un bene morale, ed un male morale?

R. L'esistenza de'doveri, e perciò del bene e del male morale è una verità primitiva, che la Coscienza ci manifesta.

D. Definitemi il *Dovere.*

R. La nozione del dovere essendo una nozione semplice, non può logicamente definirsi.

D. Donde deriva la nozione del Dovere?

R. La nozione del dovere è una nozione *soggettiva*; ella deriva dalla stessa nostra natura.

D. Le Verità morali son esse necessarie o contingenti?

R. Esse sono necessarie.

D. Ma se sono necessarie segue, che sono identiche?

R. Le verità teoretiche necessarie sono identiche, ma le verità pratiche o morali necessarie sono sintetiche.

D. Il principio nel dovere può esso confondersi, e identificarsi con quello dell'*utile*, o dell'interesse bene inteso?

R. No. Il dovere, e l'utile sono due principj razionali di azione distinti l'uno dall'altro, e quello dell'utile è subordinato a quello del dovere.

D. Dimostratemi la verità morale: *Sii giusto.*

R. La massima o il precetto. *Sii giusto* è una verità primitiva; come lo è la massima *Sii benefico.* (Filos. mor. Cap. III. e principalmente dal §. 27 sino al fine.

D. Tutti i doveri verso de' nostri simili si possono risolvere nel principio della beneficenza?

R. Sebbene la pratica de' nostri doveri verso degli altri tenda al bene del genere umano, il solo principio nondimeno di fare il bene altrui non è sufficiente a mostrarci i nostri doveri verso gli altri ne' casi particolari (Fil. mor. §. 35.)

D. Abbiamo noi solamente de' doveri verso gli altri uomini?

R. Noi abbiamo eziandio de' doveri verso di noi stessi e de' doveri verso di Dio. I doveri verso di noi stessi debbono dirigersi al bene degli altri, e farsi per ubbidire alla Volontà di Dio (1). (Fil. mor. §. 36).

4. D. La Flosofia c'insegna ciò che possiamo sapere, e ciò che dobbiamo fare: ci dà ella eziandio delle istruzioni su ciò che dobbiamo sapere?

R. La Filosofia ci manifesta eziandio delle verità consolanti sul nostro futuro stato.

D. Quali sono queste verità consolanti?

R. L'immortalità dell'anima umana, e l'unione della felicità colla Virtù.

D. Come si provano queste verità?

R. Queste due massime: *La virtù merita premio. Il vizio merita pena,* sono due verità primitive della no-

(1) Anche i doveri verso gli altri debbon farsi per obbedire a Dio.

stra ragion pratica. Esse non hanno il loro compimento sempre su questa Terra: debbono, in conseguenza, averlo dopo la morte, e perciò provano l'immortalità dell'anima e l'unione della felicità colla virtù.

D. Abbiamo noi questa sola prova dell'immortalità dell'Anima?

R. Ne abbiamo molte altre. La semplicità dell'anima prova la sua naturale indestruttibilità. Il desiderio costante ed irresistibile, che si trova in tutti gli uomini, di un bene sommo; prova eziandio l'immortalità dell'anima.

D. È egli vero, che le due massime enunciate provano eziandio la libertà dell'uomo?

R. Ciò è verissimo; ed indipendentemente da ciò noi abbiamo un sentimento chiaro dell'esistenza della nostra libertà. Perciò l'esistenza della virtù e del vizio, quella della libertà, ed uno stato futuro di premio e di pena e perciò l'immortalità dell'anima, sono tre verità, che si suppongono, e si rischiarano scambievolmente (Fil. mor. Cap. IV dal §. 38 sino al fine.)

5. D. La Ragione sola ci manifesta la verità consolante dell'immortalità dell'anima e dell'unione finale della virtù colla felicità?

R. Non solamente la Ragione, ma eziandio la Rivelazione ci manifestano la verità di cui parliamo.

D. Che cosa è la Rivelazione?

R. La rivelazione è un'azione immediata di Dio su lo spirito umano, con cui Dio produce nello spirito le conoscenze che vuol produrre.

D. La Rivelazione è possibile?

R. La semplice nozione dell'Onnipotenza divina basta a convincersi della possibilità della Rivelazione. Iddio non solamente può manifestare immediatamente all'uomo quelle verità, che vuol fargli conoscere; ma può eziandio produrre in lui la convinzione di questa manifestazione.

D. La Rivelazione fatta ad una persona scelta da Dio, può ella estendersi ad altre persone?

R. Iddio può comandare alla persona, a cui si è fatta la Rivelazione, d'insegnare agli altri le stesse verità, che le sono state rivelate. Colui che ha ricevuto un tal comando da Dio si chiama *Apostolo* o *Inviato*.

D. Gli uomini son obbligati a riconoscere la missione divina dell'Apostolo di Dio, su la semplice asserzione di costui?

R. No. L'Apostolo dee provare agli altri la sua missione co'miracoli.

D. Un miracolo non è esso un avvenimento impossibile?

R. Il miracolo è un effetto contrario all'ordine costante della natura, il quale ha una causa straordinaria. Esso è possibile.

D. Che cosa dobbiamo pensare della profezia?

R. La Profezia è possibile. I miracoli, e le Profezie sono i segni estrinseci della verità della Rivelazione. La bontà intrinseca della dottrina Rivelata è il segno intrinseco.

D. Abbiamo noi delle prove convincenti, che una tal rivelazione siasi fatta agli uomini?

R. Il Pentateuco di Moisè, e la storia del genere umano provano, che Dio si è rivelato a Moisè, ai primi padri del Genere umano ed ai Patriarchi, Abramo, Isacco e Giacobbe.

D. La Religione Giudaica è dunque vera e divina?

R. Senza dubbio. Ella ha in suo favore molti miracoli, molte profezie, e l'eccellenza della sua dottrina.

D. Ma Dio non ha riprovato la Nazione Giudaica?

R. La Religione e la Rivelazione Giudaica promettevano, ed annunciavano un'altra Rivelazione, che doveva esser diretta al Genere umano. Esse pronunciavano la venuta di una Persona divina, che si chiamava il *Messia*. Questi è venuto, e la Nazione Giudaica non l'ha riconosciuto; perciò è stata riprovata.

D. Il Messia venuto ha dato de' segni agli uomini per riconoscerlo?

R. Il Messia venuto è il nostro Salvatore Gesù Cristo. Egli ha fatto de'miracoli; è risorto, ed è asceso al Cielo: questi miracoli sono attestati da testimonj che non potevano nè ingannarsi, nè ingannare. Gesù Cristo ha fatto delle profezie, specialmente quella che riguardava la rovina di Gerusalemme. La dottrina da lui insegnata agli uomini è eccellente e consolante. Da ciò segue la verità e la Divinità della Religione Cristiana (Teologia naturale, Capo V. sino al fine del volume, Fil. mor. cap. III. §. 26).

FINE.

INDICE

DELLE

MATERIE CONTENUTE NEL TERZO VOLUME



LA FILOSOFIA MORALE

CAPO I.

Dell' influenza della volontà su l' intelletto.

CAPO II.

Dell' influenza dell' intelletto su la volontà.

CAPO III.

Del bene e del male morale.

CAPO IV.

De' rapporti fra la virtù, e la felicità

CAPO V.

Si deducono da' principj esposti tutti i doveri dell'uomo.

CAPO VI.

De' mezzi per esser felice.

CAPO VII.

Delle passioni.

LA TEOLOGIA NATURALE

CAPO I.

Si difende l' esistenza di un Dio creatore dalle obbiezioni degli atei.

CAPO II.

Si stabilisce l'unità di Dio contro le obbiezioni di coloro che la negano.

CAPO III.

Si dimostra, che il domma della Provvidenza non ripugna alla Libertà.

CAPO IV.

Della distinzione degli attributi di Dio.

CAPO V.

Della Rivelazione.

CAPO VI

Si prova particolarmente la divinità del Vangelo e del nuovo Testamento.

FINE.





